Bestseller internațional

ZORII TUTUROR LUCRURILOR

O NOUĂ ISTORIE A OMENIRII

„O repovestire spectaculoasă, inovatoare a istoriei omenirii."
(Simon Sebag Montefiore)

DAVID GRAEBER
DAVID WENGROW

POLIROM

DAVID GRAEBER
DAVID WENGROW

ZORII TUTUROR LUCRURILOR

O NOUĂ ISTORIE A OMENIRII

Traducere din limba engleză
de Miruna Munteanu

POLIROM
2022

David Graeber, David Wengrow, *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*
Copyright © David Graeber and David Wengrow, 2021
All rights reserved
© 2022 by Editura POLIROM, pentru ediţia în limba română

www.polirom.ro
Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700505
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1;
sector 4, 040031, O.P. 53

ISBN ePub: 978-973-46-9418-1
ISBN PDF: 978-973-46-9419-8
ISBN print: 978-973-46-8788-6

Coperta: Radu Răileanu

Această carte în format digital (e-book) este protejată prin copyright şi este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiei, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sau comercializarea sub orice formă, precum şi alte fapte similare săvârşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecţia proprietăţii intelectuale şi se pedepsesc penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Lectura eco - un supererou al lumii moderne!

Versiune digitală realizată în colaborare cu Libris.ro

DAVID GRAEBER (1961-2020) a fost doctor în antropologie, economist şi profesor la London School of Economics şi unul dintre liderii mişcării Occupy Wall Street. A scris numeroase cărţi, între care: *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams* (2001), *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire* (2007), *Debt: The First 5,000 Years* (2011) şi *Bullshit Jobs: A Theory* (2018).

DAVID WENGROW (n. 1972) este arheolog, profesor de arheologie comparată la Institute of Archaeology, University College London, şi visiting professor la New York University. A scris *The Archaeology of Early Egypt: Social Transformations in North-East Africa, 10,000 to 2650 BC* (2006), *What Makes Civilization? The Ancient Near East and the Future of the West* (2010) şi *The Origins of Monsters: Image and Cognition in the First Age of Mechanical Reproduction* (2013).

Lista hărţilor şi ilustraţiilor

1. America de Nord aşa cum a fost definită de etnologi la începutul secolului XX (cartuş: „zona de fragmentare” etnolingvistică din nordul Californiei) (după C.D. Wissler [1913], „The North American Indians of the Plains”, Popular Science Monthly, 82; A.L. Kroeber [1925], Handbook of the Indians of California, Bureau of American Ethnology Bulletin, 78, Washington, DC: Smithsonian Institution)

2. „Semiluna Fertilă” a Orientului Mijlociu – agricultori neolitici într-o lume de vânători-culegători mezolitici, 8500-8000 î.Hr. (adaptare după o hartă originală a lui A.G. Sherratt, prin amabilitatea lui S. Sherratt)

3. Centre independente ale domesticirii plantelor şi animalelor (adaptare după o hartă originală, prin amabilitatea lui D. Fuller)

4. Nebelivka: un „megasit” preistoric în silvostepa ucraineană (după o hartă originală întocmită de Y. Beadnell pe baza datelor furnizate de D. Hale; prin amabilitatea lui J. Chapman şi B. Gaydarska)

5. Teotihuacán: apartamente rezidenţiale în jurul marilor monumente din cartierele centrale (adaptare după R. Millon [1973], The Teotihuacán Map, Austin: University of Texas Press, prin amabilitatea Teotihuacan Mapping Project şi M.E. Smith)

6. Situri arheologice importante din bazinul fluviului Mississippi şi din regiunile învecinate (adaptare după o hartă originală, prin amabilitatea lui T.R. Pauketat)

7. Sus: dispunerea diferitelor clanuri (1-5) într-un sat osage. Jos: modul în care se aşezau reprezentanţii aceloraşi clanuri în interiorul unei cabane pentru un ritual important (după A.C. Fletcher şi F. La Flesche [1911], „The Omaha tribe”, Twenty-seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1905-1906. Washington, DC: Bureau of American Ethnology; şi F. La Flesche [1939], War Ceremony and Peace Ceremony of the Osage Indians, Bureau of American Ethnology Bulletin 101, Washington: US Government)

Cuvânt înainte şi dedicaţie

David Rolfe Graeber a murit la vârsta de 59 de ani, pe 2 septembrie 2020, la trei săptămâni şi ceva de când terminaserăm de scris această carte, care ne acaparase mai bine de zece ani. Ea a început ca o distragere de la îndatoririle noastre academice mai „serioase”: un experiment, aproape un joc, în care un antropolog şi un arheolog încercau să reconstruiască genul de mare dezbatere despre istoria omenirii cândva destul de obişnuită în domeniile noastre, dar de data aceasta cu dovezi moderne. Nu existau reguli sau termene-limită. Scriam cum şi când aveam chef, ceea ce a devenit treptat o activitate zilnică. Pe măsură ce proiectul lua amploare, în ultimii ani dinaintea finalizării sale, nu rareori se întâmpla să vorbim şi de două-trei ori pe zi. De multe ori nu mai ştiam cine a venit cu cutare idee sau cutare set nou de date şi exemple; totul intra în „arhivă”, care a ajuns rapid să conţină materiale ce nu ar fi încăput într-o singură carte. Rezultatul nu este un mozaic, ci o adevărată sinteză. Ne-am dat seama că stilurile noastre de scriere şi de gândire convergeau tot mai mult în ceea ce a devenit în cele din urmă un singur curent. Dându-ne seama că nu dorim să punem punct călătoriei intelectuale în care porniserăm şi că multe dintre conceptele introduse în această carte ar merita să fie aprofundate şi ilustrate mai amplu, am plănuit să scriem şi nişte continuări: nu mai puţin de trei. Dar această primă carte trebuia să se termine undeva, iar pe 6 august, la ora 21.18, David Graeber a anunţat pe Twitter, cu condeiul său caracteristic (şi parafrazându-l pe Jim Morrison), că e gata: *My brain feels bruised with numb surprise* („Creierul meu se simte rănit de uimire năucă”). Am ajuns la final aşa cum am început, în dialog, cu ciorne care treceau constant de la unul la altul pe măsură ce citeam, împărtăşeam şi discutam aceleaşi surse, adesea până în zori. David a fost mult mai mult decât un antropolog. A fost un activist şi un intelectual public de renume internaţional, care a încercat să trăiască în acord cu ideile sale de justiţie socială şi emancipare, dând speranţă celor oprimaţi şi inspirându-i pe nenumăraţi alţii să-i urmeze exemplul. Această carte este în memoria lui David Graeber (1961-2020) şi, aşa cum şi-a dorit el, în memoria părinţilor săi, Ruth Rubinstein Graeber (1917-2006) şi Kenneth Graeber (1914-1996). Odihnească-se în pace împreună.

David Wengrow

Mulţumiri

Împrejurări triste mă obligă să scriu aceste mulţumiri în absenţa lui David Graeber. Îi supravieţuieşte soţia, Nika. Dispariţia lui David a provocat un extraordinar val de tristeţe, care a unit oameni de pe toate continentele, din toate clasele sociale şi dincolo de graniţele ideologice. Zece ani de scris şi de gândit împreună reprezintă o perioadă lungă şi nu pot eu să ghicesc cui ar fi vrut David să-i mulţumească în acest context special. Cei care l-au însoţit pe drumul care a dus la această carte se ştiu şi ştiu şi cât de mult le-a preţuit el sprijinul, grija şi sfaturile. De un singur lucru sunt sigur: această carte nu ar fi apărut – sau cel puţin nici pe departe în forma sa actuală – fără inspiraţia şi energia Melissei Flashman, sfătuitorul nostru înţelept de fiecare clipă în toate chestiunile literare. În Eric Chinski de la Farrar, Straus and Giroux şi Thomas Penn de la Penguin UK am găsit o echipă editorială formidabilă şi nişte adevăraţi parteneri intelectuali. Pentru implicarea lor pasionată şi sprijinirea ideilor noastre de-a lungul multor ani, sincere mulţumiri lui Debbie Bookchin, Alpei Shah, lui Erhard Schüttpelz şi Andreei Luka Zimmerman. Pentru îndrumarea generoasă şi expertă cu privire la diferite aspecte ale acestei cărţi, mulţumiri lui Manuel Arroyo-Kalin, Elizabeth Baquedano, Norei Bateson, lui Stephen Berquist, Nurit Bird-David, Maurice Bloch, David Carballo, John Chapman, Luiz Costa, Philippe Descola, Aleksandr Diachenko, Kevan Edinborough, Dorian Fuller, Bisserkăi Gaydarska, lui Colin Grier, Thomas Grisaffi, Chris Hann, Wendy James, Megan Laws, Patriciei McAnany, Barbarei Alice Mann, lui Simon Martin, Jens Notroff, José R. Oliver, Mike Parker Pearson, Timothy Pauketat, Matthew Pope, Karen Radner, Natashei Reynolds, lui Marshall Sahlins, James C. Scott, Stephen Shennan şi Michele Wollstonecroft.

O serie dintre argumentele din această carte au fost prezentate pentru prima dată sub forma unor prelegeri şi ca articole în reviste de specialitate: o versiune preliminară a capitolului 2 a apărut în franceză sub titlul „La sagesse de Kandiaronk: la critique indigène, le mythe du progrès et la naissance de la Gauche” (*La Revue du MAUSS*); unele părţi din capitolul 3 au fost prezentate pentru prima dată sub titlul „Farewell to the childhood of man: Ritual, seasonality, and the origins of inequality” (The 2014 Henry Myers Lecture, *Journal of the Royal Anthropological Institute*); fragmente din capitolul 4 sub titlul „Many seasons ago: Slavery and its rejection among foragers on the Pacific Coast of North America” (*American Anthropologist*); şi din capitolul 8 sub titlul „Cities before the state in early Eurasia” (The 2015 Jack Goody Lecture, Max Planck Institute for Social Anthropology).

Mulţumiri diverselor instituţii academice şi grupuri de cercetare ce ne-au invitat să vorbim şi să dezbatem subiecte abordate în această carte, în special lui Enzo Rossi şi Philippe Descola pentru momentele memorabile de la Universitatea din Amsterdam şi Collège de France. James Thomson (fost redactor-şef la *Eurozine*) a fost primul care ne-a ajutat să ne popularizăm ideile prin intermediul eseului „How to change the course of human history (at least, the part that’s already happened)”, pe care l-a acceptat cu entuziasm atunci când alte publicaţii au ezitat; mulţumiri, de asemenea, numeroşilor traducători care între timp i-au lărgit publicul; şi lui Kelly Burdick de la *Lapham’s Quarterly* pentru că ne-a invitat să contribuim la o ediţie specială pe tema democraţiei, unde am expus unele dintre ideile care se regăsesc aici, în capitolul 9.

Încă de la bun început, atât David, cât şi eu am integrat munca la această carte în activitatea noastră de predare, la Departamentul de Antropologie al London School of Economics (LSE) şi, respectiv, la Institutul de Arheologie al University College of London (UCL), aşa că, în numele amândurora, doresc să le mulţumesc studenţilor noştri din ultimii zece ani pentru numeroasele lor idei şi reflecţii. Martin, Judy, Abigail şi Jack Wengrow au fost alături de mine în fiecare etapă. Ultimele mele mulţumiri şi cele mai adânci sunt pentru Ewa Domaradzka pentru că mi-a oferit cele mai aprige critici şi cel mai devotat sprijin

pe care şi l-ar putea dori un partener; ai intrat în viaţa mea cam la fel ca David şi această carte: „Ploaia galopând deodată prin văzduh, Lovind zidurile goale ale soarelui... Ploaie, ploaie pe pământ însetat!”*.

David Wengrow

* Fragment din piesa dramaturgului britanic Christopher Fry (1907-2005) *The Boy with a Cart*, apărută în 1945 (n.tr.).

1

Adio, copilărie a omenirii

Sau de ce aceasta nu este o carte despre originile inegalităţii

> Această stare de spirit poate fi observată pretutindeni, politic, social şi filosofic. Trăim în *kairos* – momentul potrivit – pentru „transformarea zeilor”, adică a principiilor şi simbolurilor fundamentale.
>
> C.G. Jung, *The Undiscovered Self* (1958)[*]

Cea mai mare parte a istoriei omenirii este iremediabil pierdută pentru noi. Specia noastră, *Homo sapiens*, există de cel puţin 200.000 de ani, dar nu avem aproape nicio idee despre ce s-a întâmplat în cea mai mare parte a acestei perioade. În nordul Spaniei, de exemplu, în peştera Altamira, picturile şi gravurile au fost realizate într-un interval de cel puţin 10.000 de ani, cam între 25000 şi 15000 î.Hr. Este de presupus că în această perioadă au avut loc o mulţime de evenimente dramatice. Nu avem cum să ştim în ce au constat cele mai multe dintre ele.

Pentru majoritatea oamenilor, asta nu prea are importanţă, întrucât majoritatea oamenilor oricum se gândesc rareori la istoria omenirii pe termen lung. Nici nu prea au motive s-o facă. Dacă această întrebare apare totuşi, asta se întâmplă de obicei când reflectăm asupra motivelor pentru care lumea pare să fie într-o asemenea degringoladă şi fiinţele umane se poartă atât de des rău unele cu altele – cauzele războiului, ale lăcomiei, ale exploatării, ale indiferenţei sistematice faţă de suferinţa altora. Am fost întotdeauna aşa sau ceva, la un moment dat, a luat-o razna complet?

Practic, este o dezbatere teologică. În esenţă, întrebarea este: sunt oamenii buni sau răi prin natura lor? Dar, dacă ne gândim bine, formulată în aceşti termeni, întrebarea nu prea are sens. „Binele” şi „răul” sunt nişte concepte pur umane. Nimănui nu i-ar trece prin cap să dezbată dacă un peşte sau un copac este bun sau rău, deoarece „binele” şi „răul” sunt concepte inventate de oameni pentru a ne compara unii cu alţii. Rezultă că a dezbate dacă oamenii sunt

fundamental buni sau răi are la fel de mult sens ca şi a dezbate dacă oamenii sunt fundamental graşi sau slabi.

Totuşi, în acele ocazii în care oamenii meditează asupra lecţiilor preistoriei, ei se întorc aproape invariabil la întrebări de acest fel. Cunoaştem cu toţii răspunsul creştin: oamenii au trăit cândva într-o stare de inocenţă, dar au fost pângăriţi de păcatul originar. Am dorit să fim asemenea lui Dumnezeu şi am fost pedepsiţi pentru asta; acum trăim într-o stare decăzută, nădăjduind într-o mântuire viitoare. Astăzi, versiunea populară a acestei naraţiuni este de obicei o variantă actualizată a *Discursului asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni*, scris de Jean-Jacques Rousseau în 1754. Povestea sună cam aşa: odată ca niciodată, noi eram vânători-culegători şi trăiam într-o stare prelungită de inocenţă copilărească, în cete mici. Aceste cete erau egalitare; puteau fi aşa tocmai pentru că erau atât de mici. Abia după „revoluţia agricolă" şi mai ales după apariţia oraşelor a luat sfârşit această epocă fericită, făcând loc „civilizaţiei" şi „statului" – ceea ce a însemnat de asemenea apariţia literaturii scrise, a ştiinţei şi a filosofiei, dar în acelaşi timp a aproape tot ceea ce este rău în viaţa omului: patriarhat, armate permanente, execuţii în masă şi birocraţi enervanţi care pretind să ne petrecem o mare parte din viaţă completând formulare.

Desigur, aceasta este o simplificare exagerată, dar asta chiar pare să fie povestea de bază care iese la suprafaţă ori de câte ori cineva, de la specialiştii în psihologia muncii până la teoreticienii revoluţionari, spune ceva de genul: „Dar, desigur, fiinţele umane au petrecut cea mai mare parte din istoria evoluţiei lor trăind în grupuri de zece sau douăzeci de persoane" sau „Agricultura a fost poate cea mai mare greşeală a omenirii". Iar după cum vom vedea, mulţi scriitori populari dezvoltă acest tip de argumentaţie destul de explicit. Problema este că oricine caută o alternativă la această viziune destul de deprimantă asupra istoriei va descoperi rapid că singura disponibilă este de fapt şi mai rea: dacă nu e Rousseau, e Thomas Hobbes.

Leviatanul lui Hobbes, publicat în 1651, este din multe puncte de vedere textul fondator al teoriei politice moderne. Potrivit acestuia, oamenii fiind egoişti prin natura lor, viaţa într-o stare naturală originară nu a fost nicidecum inocentă, ci trebuie să fi fost „singuratică, sărmană, josnică, sălbatică şi scurtă"[**] – practic, o stare de război, al tuturor împotriva tuturor. În măsura în care a existat vreun progres de la această stare de lucruri ignorantă, ar argumenta un hobbesian, acesta s-a datorat în mare parte exact acelor mecanisme represive de care se plângea Rousseau: guverne, tribunale, birocraţii, poliţie. Această interpretare are şi ea o istorie foarte lungă. Există un motiv pentru care, în limba engleză, cuvintele *politică*, *politicos* şi *poliţie* sună cam la fel – toate sunt derivate din

cuvântul grecesc *polis*, „oraş”, al cărui echivalent latin este *civitas*, care ne dă şi *civilitate*, *civic* şi o anumită accepţiune modernă a termenului *civilizaţie*.

În această perspectivă, societatea umană se bazează pe reprimarea colectivă a instinctelor noastre inferioare, ce devine cu atât mai necesară atunci când oamenii trăiesc în număr mare în acelaşi loc. Hobbesianul din zilele noastre ar susţine deci că, da, am trăit în cea mai mare parte a istoriei noastre evolutive în mici cete, care s-au putut înţelege mai ales pentru că aveau un interes comun de a asigura supravieţuirea progeniturilor lor („investiţia parentală”, cum o numesc biologii evoluţionişti). Dar nici măcar acestea nu se bazau nicidecum pe egalitate. În această versiune, exista întotdeauna un „mascul alfa” care era lider. Ierarhia şi dominaţia, precum şi interesul personal cinic au stat întotdeauna la baza societăţii umane. Doar că, în mod colectiv, am învăţat că este în avantajul nostru să dăm prioritate intereselor noastre pe termen lung în detrimentul instinctelor noastre pe termen scurt; sau, şi mai bine, să creăm legi care ne obligă să ne limităm cele mai rele impulsuri la domenii utile din punct de vedere social, cum ar fi economia, interzicându-le peste tot în rest.

După cum probabil poate sesiza cititorul din tonul nostru, nouă nu prea ne place să alegem între aceste două alternative. Obiecţiile noastre pot fi clasificate în trei mari categorii. Ca explicaţii ale evoluţiei generale a istoriei omenirii, ele:

1. pur şi simplu nu sunt adevărate;
2. au implicaţii politice teribile;
3. fac trecutul inutil de plictisitor.

Această carte încearcă să schiţeze altă poveste, mai plină de speranţă şi mai interesantă, una care, în acelaşi timp, ţine seama mai bine de ceea ce ne-au învăţat ultimele decenii de cercetare. În parte, este vorba despre punerea cap la cap a dovezilor acumulate în arheologie, în antropologie şi în discipline înrudite, dovezi ce zugrăvesc un tablou complet nou al modului în care s-au dezvoltat societăţile umane în ultimii aproximativ 30.000 de ani. Aproape toate aceste cercetări se abat de la naraţiunea tradiţională, dar prea des cele mai remarcabile descoperiri rămân limitate la activitatea specialiştilor sau trebuie să le discernem citind printre rândurile publicaţiilor ştiinţifice.

Ca să vă faceţi o idee despre cât de diferită este imaginea care se conturează: este limpede acum că societăţile umane de dinainte de apariţia agriculturii nu se limitau la nişte cete mici şi egalitare. Dimpotrivă, lumea vânătorilor-culegători, înainte de apariţia agriculturii, era una a experimentelor sociale îndrăzneţe, semănând mult mai mult cu o paradă carnavalescă a formelor politice decât cu abstracţiunile monotone ale teoriei evoluţioniste. Agricultura, la rândul ei, nu a însemnat începutul proprietăţii private şi nici nu a marcat un pas

ireversibil spre inegalitate. De fapt, multe dintre primele comunităţi agricole erau relativ lipsite de ranguri şi ierarhii. Iar departe de a săpa în piatră diferenţele de clasă, un număr surprinzător de mare dintre primele oraşe ale lumii erau organizate pe linii ferm egalitare, fără a avea nevoie de conducători despotici, de războinici-politicieni ambiţioşi şi nici chiar de administratori autoritari.

Din toate colţurile lumii curg întruna informaţii în legătură cu aceste chestiuni. În consecinţă, cercetătorii de pretutindeni analizează şi materialul etnografic şi istoric într-o nouă lumină. Există acum piesele necesare pentru a alcătui o istorie a lumii complet diferită – dar deocamdată ele le rămân accesibile doar câtorva specialişti privilegiaţi (şi chiar şi specialiştii tind să cam ezite să-şi scoată nasul din propria bucăţică de puzzle, pentru a-şi compara concluziile cu altele din afara subdomeniului lor specific). Scopul nostru în cartea de faţă este să începem să îmbinăm unele dintre piesele acestui puzzle, fiind pe deplin conştienţi de faptul că nimeni nu le are încă pe toate. Sarcina este uriaşă, iar miza atât de importantă, încât va fi nevoie de ani de cercetări şi dezbateri chiar şi numai pentru a începe să înţelegem implicaţiile reale ale tabloului pe care acum îl întrezărim. Dar e esenţial să punem în mişcare acest proces. Un lucru care va deveni repede limpede este că „imaginea de ansamblu” prevalentă a istoriei – la care aderă deopotrivă adepţii moderni ai lui Hobbes şi cei ai lui Rousseau – nu are aproape nicio legătură cu realitatea. Dar, pentru a începe să înţelegem noile informaţii aflate acum în faţa ochilor noştri, nu este suficient să compilăm şi să cernem cantităţi mari de date. Este necesară şi o schimbare conceptuală.

Pentru a realiza această schimbare, trebuie să revenim asupra unora dintre paşii iniţiali care au dus la ideea noastră modernă de evoluţie socială: ideea că societăţile umane ar putea fi clasificate în funcţie de diferitele lor stadii de dezvoltare, fiecare cu propriile tehnologii şi forme de organizare caracteristice (vânători-culegători, agricultori, societate urbană-industrială şi aşa mai departe). După cum vom vedea, astfel de idei îşi au rădăcinile într-o violentă reacţie conservatoare la criticile aduse civilizaţiei europene, care a început să câştige teren în primele decenii ale secolului al XVIII-lea. Originile acestor critici nu se găsesc însă la filosofii Iluminismului (deşi iniţial le-au admirat foarte mult şi le-au reluat), ci la comentatori şi observatori indigeni ai societăţii europene, cum ar fi omul de stat amerindian (huron-wendat) Kandiaronk, despre care vom afla mult mai multe în capitolul următor.

Reconsiderarea a ceea ce vom numi „critica indigenă” înseamnă să luăm în serios contribuţiile la gândirea socială care vin din afara canonului european şi în special de la acele populaţii indigene cărora filosofii occidentali tind să le atribuie fie rolul de îngeri, fie pe cel de demoni ai istoriei. Ambele poziţii exclud orice şansă reală de schimb intelectual sau chiar de dialog: este la fel de greu să

intri în dezbatere cu cineva care este considerat diabolic ca şi cu cineva considerat divin, deoarece aproape orice crede sau spune acesta tinde să fie socotit ori irelevant, ori deosebit de profund. Majoritatea celor la care ne vom referi în această carte sunt morţi de mult. Nu mai este posibil să avem niciun fel de discuţie cu ei. Suntem totuşi hotărâţi să scriem preistoria ca şi cum ar fi populată cu oameni cu care s-ar fi putut vorbi, atunci când erau încă în viaţă – care nu există doar ca nişte modele, specimene, marionete sau jucării ale vreunei legi inexorabile a istoriei.

Există, cu siguranţă, tendinţe în istorie. Unele sunt puternice – curenţi atât de puternici, încât este foarte greu de înotat împotriva lor (deşi se pare că există întotdeauna unii ce reuşesc totuşi s-o facă). Dar singurele „legi” sunt cele pe care le inventăm noi înşine. Ceea ce ne aduce la a doua obiecţie a noastră.

De ce atât varianta lui Hobbes, cât şi cea a lui Rousseau au implicaţii politice dezastruoase

Implicaţiile politice ale modelului hobbesian nu sunt greu de explicat. O ipoteză fundamentală a sistemului nostru economic este că oamenii sunt în esenţă nişte creaturi mai degrabă josnice şi egoiste, care îşi bazează deciziile pe calcule cinice şi interesate, mai degrabă decât pe altruism sau cooperare; iar în acest caz, tot ceea ce putem spera sunt nişte mecanisme de control interne şi externe mai sofisticate, care să ne ţină în frâu pornirea presupus înnăscută spre acumulare şi autoglorificare. Povestea lui Rousseau despre modul în care omenirea a alunecat în inegalitate de la o stare iniţială de inocenţă egalitară pare mai optimistă (măcar a existat o situaţie mai bună de la care să decadă), dar astăzi ea este avansată mai ales pentru a ne convinge că, deşi sistemul în care trăim ar putea fi nedrept, nu are rost să sperăm în mod realist decât că se va ameliora doar marginal. Termenul *inegalitate* este, în sine, foarte elocvent în această privinţă.

De la criza financiară din 2008 şi cutremurele care au urmat, problema inegalităţii şi, odată cu aceasta, şi istoria pe termen lung a inegalităţii au devenit teme majore de dezbatere. În rândul intelectualilor şi chiar, într-o anumită măsură, în rândul claselor politice, aproape toată lumea este de acord că nivelurile inegalităţii sociale au scăpat de sub control şi că majoritatea problemelor lumii rezultă, într-un fel sau altul, din prăpastia tot mai mare dintre cei care au şi cei care nu au. Însăşi semnalarea acestui fenomen este o provocare

la adresa structurilor de putere globale; în acelaşi timp, problema este însă formulată într-un mod considerat încă liniştitor de cei care profită de aceste structuri, fiindcă sugerează că nicio soluţie semnificativă nu ar fi posibilă vreodată.

La urma urmei, imaginaţi-vă că am enunţa problema în mod diferit, aşa cum ar fi putut fi ea formulată în urmă cu 50 sau 100 de ani: ca o concentrare a capitalului, oligopol sau putere de clasă. În comparaţie cu oricare dintre aceste formule, un cuvânt precum *inegalitate* sună de parcă ar fi anume conceput pentru a încuraja jumătăţile de măsură şi compromisurile. Ne putem imagina înlăturarea capitalismului sau spulberarea puterii statului, dar nu este limpede ce ar însemna eliminarea inegalităţii. (Ce fel de inegalitate? De avere? De şanse? Cât de egali ar trebui, mai exact, să fie oamenii pentru a putea spune că am „eliminat inegalitatea”?) Termenul *inegalitate* circumscrie problemele sociale într-un mod adecvat unei epoci a reformatorilor tehnocraţi, care presupun de la bun început că nici măcar nu există o viziune reală de transformare socială.

Dezbaterile despre inegalitate ne permit să ne jucăm cu cifrele, să discutăm despre coeficienţii Gini şi despre pragurile de disfuncţionalitate, să reajustăm regimurile fiscale sau mecanismele de protecţie socială, chiar să şocăm publicul cu cifre care arată cât de rău au degenerat lucrurile („Vă puteţi imagina? Cei mai bogaţi 1% din populaţia lumii deţin 44% din bogăţia mondială!”) – dar ne permit, de asemenea, să facem toate acestea fără să remediem niciunul dintre aspectele care îi revoltă pe oameni cu adevărat în legătură cu astfel de situaţii sociale „inechitabile”: de exemplu, faptul că unii reuşesc să-şi transforme bogăţia în putere asupra altora; sau că altora li se spune că nevoile lor nu sunt importante şi că viaţa lor nu are nicio valoare intrinsecă. Acest din urmă aspect, ar trebui să credem, este doar efectul inevitabil al inegalităţii; iar inegalitatea ar fi rezultatul inevitabil al traiului în orice societate mare, complexă, urbană şi sofisticată din punct de vedere tehnologic. Se presupune că va fi mereu prezentă. Mai mult sau mai puţin.

În zilele noastre, asistăm la o adevărată avalanşă a reflecţiilor despre inegalitate: începând din 2011, „inegalităţile la nivel mondial” reprezintă în mod constant una dintre principalele teme de dezbatere în cadrul Forumului Economic Mondial de la Davos. Există indici ai inegalităţii, institute pentru studierea inegalităţii şi nenumărate publicaţii care încearcă să proiecteze actuala obsesie a distribuţiei proprietăţii până în Epoca pietrei. Au existat chiar şi încercări de a calcula nivelurile veniturilor şi coeficienţii Gini pentru vânătorii de mamuţi din paleolitic (care s-au dovedit a avea valori foarte mici)[1]. De parcă am simţi nevoia să născocim nişte formule matematice care să justifice expresia, deja populară pe vremea lui Rousseau, că în astfel de societăţi „toţi erau egali,

pentru că toţi erau la fel de săraci”.

Efectul final al tuturor acestor poveşti despre o stare iniţială de inocenţă şi egalitate, ca şi utilizarea în sine a termenului *inegalitate*, face ca pesimismul melancolic cu privire la condiţia umană să pară de bun-simţ: rezultatul firesc al autocontemplării noastre prin lentila largă a istoriei. Da, viaţa într-o societate cu adevărat egalitară ar fi eventual posibilă dacă eşti pigmeu sau un boşiman din Kalahari. Dar, pentru a crea astăzi o societate cu adevărat egalitară, va trebui găsită o modalitate de a ne întoarce la stadiul micilor cete de culegători fără proprietăţi personale semnificative. Întrucât culegătorii au nevoie de un teritoriu considerabil pentru a căuta hrană, populaţia planetei ar trebui să fie redusă cu vreo 99,9%. Altfel, tot ceea ce putem spera este să ajustăm dimensiunea cizmei care ne va călca mereu în picioare; sau, poate, să obţinem un pic mai mult spaţiu de manevră, în care unii dintre noi să se poată feri temporar din calea ei.

Un prim pas spre o imagine mai fidelă şi mai plină de speranţă a istoriei lumii ar putea fi să renunţăm o dată pentru totdeauna la Grădina Edenului şi să eliminăm pur şi simplu ideea că timp de sute de mii de ani toţi oamenii de pe pământ au avut aceeaşi formă idilică de organizare socială. În mod ciudat, acest lucru este însă adesea considerat o iniţiativă reacţionară. „Aşadar, vreţi să spuneţi că adevărata egalitate nu a fost niciodată atinsă? Că, prin urmare, este imposibilă?” Considerăm că astfel de obiecţii sunt şi contraproductive, şi de-a dreptul nerealiste.

În primul rând, este straniu să ne imaginăm că, să zicem, în cei aproximativ 10.000 (unii ar spune mai degrabă 20.000) de ani în care oamenii au pictat pe pereţii peşterii Altamira, nimeni – nu doar la Altamira, ci oriunde pe pământ – nu a experimentat forme alternative de organizare socială. Ce şanse sunt să se întâmple aşa ceva? În al doilea rând, capacitatea de a experimenta diferite forme de organizare socială nu este oare o parte esenţială a ceea ce ne face umani? Adică fiinţe care au această capacitate de autocreare – această libertate chiar? Problema supremă a istoriei omenirii, după cum vom vedea, nu este accesul nostru egal la resursele materiale (pământ, calorii, mijloace de producţie), oricât de importante ar fi, evident, aceste elemente, ci capacitatea egală de a contribui la deciziile cu privire la viaţa colectivă. Desigur, exercitarea acestei capacităţi implică în primul rând că ar exista ceva semnificativ de decis.

Dacă, aşa cum sugerează mulţi, viitorul speciei noastre depinde acum de capacitatea noastră de a crea ceva diferit (să zicem, un sistem în care bogăţia nu poate fi transformată automat în putere sau în care unor oameni nu li se spune că nevoile lor sunt neimportante ori că viaţa lor nu are nicio valoare intrinsecă), atunci ceea ce contează până la urmă este dacă putem redescoperi libertăţile care

ne fac umani. Încă din 1936, V. Gordon Childe, specialist în preistorie, a scris o carte intitulată *Man Makes Himself*. Lăsând la o parte limbajul sexist, acesta este spiritul pe care dorim să-l invocăm. Suntem proiecte de autocreaţie colectivă. Ce-ar fi să abordăm şi istoria omenirii în acest fel? Ce-ar fi să-i tratăm pe oameni, de la bun început, ca pe nişte creaturi pline de imaginaţie, inteligente şi jucăuşe, care merită să fie înţelese ca atare? Ce-ar fi ca, în loc să spunem o poveste despre felul cum a decăzut specia noastră de la o stare idilică de egalitate, să ne întrebăm cum am ajuns să fim prinşi în nişte lanţuri conceptuale atât de strânse, încât nici măcar nu ne mai putem închipui că ar fi posibil să ne reinventăm?

Câteva exemple succinte care arată de ce versiunile convenţionale ale istoriei profunde a omenirii sunt în mare parte greşite (sau eterna reîntoarcere a lui Jean-Jacques Rousseau)

Când ne-am înhămat la acest proiect, intenţia noastră a fost să căutăm noi răspunsuri la întrebările legate de originile inegalităţii sociale. Nu a durat mult până când ne-am dat seama că această abordare pur şi simplu nu era foarte bună. Această perspectivă asupra istoriei omenirii – care presupune în mod necesar că omenirea a trăit cândva într-o stare idilică şi că putem identifica un punct anume din care totul a început să meargă prost – făcea aproape imposibilă formularea vreuneia dintre întrebările pe care le consideram cu adevărat interesante. Părea că mai toată lumea era prinsă în aceeaşi capcană. Specialiştii refuzau să generalizeze. Puţinii care erau dispuşi să rişte aproape invariabil reproduceau vreo variantă a lui Rousseau.

Să analizăm un exemplu la întâmplare de asemenea relatare generalistă, *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution* (2011) de Francis Fukuyama. Iată ce spune Fukuyama despre ceea ce el consideră că poate fi considerată concepţia de bun-simţ cu privire la primele societăţi umane: „În stadiile sale incipiente, organizarea politică umană este similară celei la nivel de ceată observată la simieni, cum ar fi cimpanzeii”, care, sugerează el, ar putea trece drept „o formă implicită de organizare socială”. El afirmă apoi că Rousseau avea în mare parte dreptate când arăta că originea inegalităţii politice se află în dezvoltarea agriculturii, deoarece societăţile de vânători-culegători (potrivit lui Fukuyama) nu cunosc conceptul de proprietate privată şi, prin urmare, nu au prea multe stimulente să delimiteze un lot de

pământ şi să spună: „Acesta este al meu”. Societăţile de acest tip, organizate la nivel de ceată, sugerează el, sunt „extrem de egalitare”[2].

Jared Diamond, în *The World until Yesterday: What Can We Learn from Traditional Societies?* (2012), sugerează că astfel de cete (în care, crede el, oamenii mai trăiau „chiar şi în urmă cu 11.000 de ani”) erau formate din „doar câteva zeci de indivizi”, majoritatea înrudiţi biologic. Aceste grupuri mici duceau o existenţă destul de precară, „vânând orice fel de animale sălbatice şi culegând orice specii de plante care se întâmplau să trăiască într-un acru de pădure”. Iar viaţa lor socială era, potrivit lui Diamond, de o simplitate de invidiat. Deciziile se luau în urma unor „discuţii faţă în faţă”; existau „puţine bunuri personale” şi nu era „vreo conducere politică formală sau specializare economică puternică”[3]. Diamond conchide că, din păcate, doar în cadrul unor astfel de grupări primordiale au reuşit oamenii să atingă un grad semnificativ de egalitate socială.

Pentru Diamond şi Fukuyama, ca şi pentru Rousseau cu câteva secole mai devreme, ceea ce a pus capăt acestei egalităţi – pretutindeni şi pentru totdeauna – au fost apariţia agriculturii şi creşterea demografică pe care a susţinut-o aceasta. Agricultura a determinat o tranziţie de la „cete” la „triburi”. Acumularea unui surplus de hrană a alimentat creşterea populaţiei, ceea ce a determinat unele „triburi” să se transforme în societăţi ierarhizate numite „uniuni de triburi”. Fukuyama zugrăveşte o imagine aproape explicit biblică a acestui proces, o plecare din Eden: „Pe măsură ce mici cete de indivizi migrau şi se adaptau la diferite medii, ei începeau să iasă din starea de natură dezvoltând noi instituţii sociale”[4]. Au început să poarte războaie pentru resurse. Era clar că, ajunse la pubertate, aceste societăţi stângace urmau să intre în bucluc.

Venise timpul să se maturizeze şi să instituie o conducere ca lumea. Au început să apară ierarhii. Rezistenţa nu avea rost, fiindcă ierarhia – potrivit lui Diamond şi Fukuyama – este inevitabilă odată ce oamenii adoptă forme ample şi complexe de organizare. Nici chiar atunci când noii conducători au început să derapeze – acaparând surplusul agricol pentru a-şi promova lacheii şi rudele, transformând statutul în ceva permanent şi ereditar, colecţionând cranii drept trofee şi haremuri de sclave sau smulgând inimile rivalilor cu cuţite de obsidian –, cale de întoarcere nu mai era. În scurt timp, şefii reuşiseră să-i convingă şi pe alţii că ei ar trebui să fie numiţi „regi” sau chiar „împăraţi”. După cum ne explică Diamond tacticos:

> Populaţiile mai mari nu pot funcţiona fără lideri care să ia deciziile, fără executanţi care să le pună în aplicare şi fără birocraţi care să administreze deciziile şi legile. Din păcate pentru aceia dintre voi care sunt anarhişti şi visează să trăiască fără vreo guvernare statală, iată motivele pentru care visul vostru este nerealist: va trebui să găsiţi o mică ceată sau un trib dispus să vă accepte, în care nimeni

nu este străin şi în care regii, preşedinţii şi birocraţii sunt inutili[5].

O concluzie sumbră, nu doar pentru anarhişti, ci şi pentru oricine s-a întrebat vreodată dacă ar putea exista o alternativă viabilă la statu-quoul actual. Totuşi, cu adevărat remarcabil este că, în ciuda tonului sigur pe sine, asemenea sentinţe nu se bazează de fapt pe niciun fel de dovezi ştiinţifice. După cum vom descoperi în curând, pur şi simplu nu există niciun motiv să credem că grupurile mici sunt deosebit de predispuse la a fi egalitare – sau, dimpotrivă, că cele mari trebuie neapărat să aibă regi, preşedinţi sau chiar birocraţi. Afirmaţiile de acest gen sunt pur şi simplu tot atâtea prejudecăţi deghizate în realităţi, ba chiar în legi ale istoriei[6].

Despre căutarea fericirii

După cum am afirmat, totul nu este decât reluarea la nesfârşit a unei poveşti spuse pentru prima dată de Rousseau în 1754. Mulţi cercetători contemporani vor afirma efectiv că viziunea lui Rousseau s-a dovedit a fi corectă. În cazul acesta este o coincidenţă extraordinară, fiindcă nici măcar Rousseau nu a sugerat niciodată că această stare naturală inocentă a existat cu adevărat. Dimpotrivă, el a subliniat că se angaja într-un experiment mental: „Investigaţia pe care o vom întreprinde în tratarea acestui subiect nu trebuie să fie considerată un adevăr istoric, ci doar un simplu raţionament, mai degrabă condiţional şi ipotetic, mai potrivit a explica natura lucrurilor decât pentru a stabili originea lor reală...”[7].

Descrierea de către Rousseau a stării naturale şi a modului în care aceasta a fost anihilată de apariţia agriculturii nu a fost niciodată menită să constituie baza unei serii de etape evolutive, cum ar fi cele la care se refereau nişte filosofi scoţieni precum Smith, Ferguson sau Millar (şi, mai târziu, Lewis Henry Morgan) atunci când vorbeau despre „sălbăticie” şi „barbarie”. Rousseau nu-şi imaginase deloc aceste stări ale fiinţei drept niveluri de dezvoltare socială şi morală, corespunzând schimbărilor istorice ale modurilor de producţie: căutarea hranei, păstoritul, agricultura, industria. Ceea ce a prezentat Rousseau a fost mai degrabă o parabolă, pentru a încerca să exploreze un paradox fundamental al politicii umane: cum se face că dorinţa noastră înnăscută de libertate ne antrenează cumva, neîncetat, într-un „marş spontan spre inegalitate”[8]?

Iată ce spune Rousseau, descriind modul în care apariţia agriculturii conduce mai întâi la proprietatea privată, iar proprietatea la nevoia unei guvernări civile care s-o protejeze: „Cu toţii alergau cu grumazul pregătit spre a

fi aşezate lanţurile pe el, în speranţa că-n acest fel le va fi asigurată libertatea; pentru că aveau doar atât de puţină inteligenţă cât să înţeleagă avantajele instituţiilor publice, fără a poseda şi suficientă experienţă ca să le permită să întrevadă şi numeroasele pericole”[9]. Starea naturală imaginată de Rousseau era în primul rând invocată ca mod de a ilustra această idee. Este adevărat, nu el a inventat acest concept: ca procedeu retoric, starea naturală era deja folosită în filosofia europeană de un secol. Utilizat pe scară largă de teoreticienii dreptului natural, acest concept îi permitea practic oricărui gânditor interesat de originile guvernării (Locke, Grotius şi aşa mai departe) să se joace de-a Dumnezeu, fiecare venind cu propria variantă a condiţiei umane primordiale, ca rampă de lansare pentru speculaţii.

Hobbes făcea cam acelaşi lucru atunci când scria în *Leviatanul* că starea primordială a societăţii umane ar fi fost în mod necesar un *bellum omnium contra omnes*, un război al tuturor împotriva tuturor, imposibil de depăşit altfel decât prin crearea unei puteri suverane absolute. El nu afirma că a existat cu adevărat o epocă în care toată lumea ar fi trăit într-o astfel de stare primordială. Unii cred că starea de război a lui Hobbes era de fapt o alegorie a scufundării Angliei sale natale în război civil la mijlocul secolului al XVII-lea, care l-a forţat pe autorul regalist să se exileze la Paris. Oricare ar fi fost situaţia, Hobbes a fost cel mai aproape de a sugera că această stare a existat cu adevărat atunci când a remarcat faptul că singurele persoane care nu se aflau sub autoritatea supremă a vreunui rege erau regii înşişi, iar aceştia păreau să fie mereu în război unii cu alţii.

Cu toate acestea, mulţi autori moderni tratează *Leviatanul* în acelaşi mod în care alţii tratează *Discursul* lui Rousseau – ca şi cum ar pune bazele unui studiu evoluţionist al istoriei; deşi cele două au puncte de plecare complet diferite, rezultatul este cam acelaşi[10].

„Cu privire la violenţa populaţiilor prestatale”, scrie psihologul Steven Pinker, „Hobbes şi Rousseau fabulau: niciunul dintre ei nu ştia nimic despre viaţa de dinainte de civilizaţie”. În această privinţă, Pinker are perfectă dreptate. În acelaşi timp, el ne cere totuşi şi să credem că Hobbes, scriind la 1651 (fabulând, după cum se pare), cumva a nimerit-o şi a realizat o analiză a violenţei şi a cauzelor acesteia în istoria omenirii care este „la fel de bună ca oricare alta din zilele noastre”[11]. Dacă ar fi adevărat ar fi un verdict stupefiant – ca să nu mai spunem copleşitor – în privinţa secolelor de cercetare empirică. După cum vom vedea, lucrurile nu stau nici pe departe aşa[12].

Îl putem considera pe Pinker un hobbesian modern prin excelenţă. În lucrarea sa de referinţă, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has*

Declined (*Îngerii mai buni ai naturii noastre. De ce s-a diminuat violenţa*, 2011), şi în cărţi ulterioare, precum *Enlightenment Now: The Case for Reason, Science, Humanism, and Progress* (*Iluminismul azi. Argumentaţie în favoarea raţiunii, ştiinţei, umanismului şi progresului*, 2018), el susţine că trăim într-o lume care, per ansamblu, este mult mai puţin violentă şi crudă decât orice au cunoscut vreodată strămoşii noştri[13].

Această afirmaţie poate părea contraintuitivă pentru oricine petrece mult timp urmărind ştirile, ca să nu mai vorbim despre cei care cunosc bine istoria secolului XX. Totuşi, Pinker este încrezător că o analiză statistică obiectivă şi rece ne va arăta că trăim într-o epocă de pace şi de securitate fără precedent. Iar acesta, sugerează el, este rezultatul logic al traiului în state suverane, ce deţin monopolul asupra utilizării legitime a violenţei în interiorul graniţelor lor, spre deosebire de „societăţile anarhice” (aşa cum le numeşte el) din trecutul nostru evolutiv îndepărtat, în care, într-adevăr, pentru majoritatea oamenilor viaţa era, de obicei, „josnică, sălbatică şi scurtă”.

Pentru că, la fel ca Hobbes, Pinker este interesat de originile statului, principalul său punct de reper nu este apariţia agriculturii, ci apariţia oraşelor. „Arheologii”, scrie el, „ne spun că oamenii au trăit într-o stare de anarhie până la apariţia civilizaţiei, acum aproximativ cinci mii de ani, când primii agricultori sedentari au început să se organizeze în oraşe şi state şi au creat primele forme de guvernare”[14]. Ceea ce urmează este, ca să spunem lucrurilor pe nume, fabulaţia improvizată a unui psiholog modern. Te-ai fi aşteptat ca un susţinător pasionat al ştiinţei să abordeze subiectul în mod ştiinţific, printr-o examinare exhaustivă a dovezilor – dar tocmai această abordare a preistoriei omenirii pare să nu-l intereseze pe Pinker. În schimb, el mizează pe anecdote, pe imagini şi pe descoperiri senzaţionale izolate, cum ar fi, în 1991, cea a lui „Ötzi, Omul Gheţurilor din Tirol”, care a ţinut prima pagină a ziarelor.

„Ce-i cu anticii ăştia”, se întreabă Pinker la un moment dat, „de nu au putut să ne lase niciun cadavru interesant fără să recurgă la un act criminal?”. Există un răspuns evident la această întrebare: nu cumva asta depinde mai degrabă de tipul de cadavru pe care îl consideri interesant? Da, acum vreo 5.000 de ani, cineva care umbla prin Alpi a părăsit lumea celor vii cu o săgeată înfiptă în coastă; dar nu există niciun motiv anume pentru a-l considera pe Ötzi exponentul condiţiei umane primordiale, în afară, poate, de faptul că Ötzi serveşte argumentaţiei lui Pinker. Dar, dacă tot alegem doar anumite exemple pentru a demonstra o ipoteză, am fi putut la fel de bine să optăm pentru situl mult mai vechi numit de arheologi Romito 2 (după numele grotei din Calabria unde a fost găsit). Să ne gândim puţin ce ar însemna acest lucru.

Datând de 10.000 de ani, Romito 2 conţine rămăşiţele unui bărbat cu o

tulburare genetică rară (displazie acromesomelică): o formă severă de nanism, din cauza căreia în timpul vieţii ar fi fost deopotrivă anormal în comunitatea sa şi incapabil să participe la genul de vânătoare la mare altitudine necesară supravieţuirii lor. Rezultatele analizelor patologice arată că, în ciuda problemelor generale grave de sănătate şi de nutriţie, aceeaşi comunitate de vânători-culegători s-a străduit să-l ajute pe acest individ din copilărie până la începutul vârstei adulte, alocându-i aceeaşi cantitate de carne ca tuturor celorlalţi şi, în cele din urmă, îngropându-l cu mare grijă într-un loc ferit[15].

Iar Romito 2 nu este un caz izolat. Când evaluează în mod echilibrat mormintele vânătorilor-culegători din paleolitic, arheologii descoperă numeroase cazuri de dizabilităţi legate de anumite probleme de sănătate – dar şi faptul surprinzător că aceşti oameni au fost bine îngrijiţi până în momentul morţii (şi dincolo de aceasta, deoarece unele dintre aceste funeralii erau remarcabil de fastuoase)[16]. Dacă am vrea cu adevărat să tragem o concluzie generală cu privire la forma primelor societăţi umane, bazându-ne pe frecvenţa statistică a indicatorilor de sănătate corelaţi cu rămăşiţele unor oameni preistorici, ar trebui să ajungem la o concluzie care se bate cap în cap cu cea a lui Hobbes (şi a lui Pinker): de la origine, s-ar putea afirma, specia noastră s-a dovedit a fi aptă să acorde îngrijire şi nu era practic nicio nevoie ca viaţa să fie josnică, sălbatică sau scurtă.

Nu sugerăm să procedăm astfel. După cum vom vedea, există motive să credem că în paleolitic doar indivizii mai degrabă ieşiţi din comun erau înmormântaţi. Vrem doar să arătăm cât de uşor ar fi să jucăm acelaşi joc în cealaltă direcţie – uşor, dar, să recunoaştem, nu tocmai instructiv[17]. Când începem să înţelegem mai bine dovezile reale, descoperim întotdeauna că realităţile vieţii sociale umane erau la început mult mai complexe şi mult mai interesante decât şi-ar putea închipui vreodată orice teoretician contemporan al stării naturale.

Când vine vorba să aleagă studii de caz antropologice şi să le prezinte ca fiind reprezentative pentru „strămoşii noştri contemporani” – adică drept modele a ceea ce ar fi putut fi oamenii într-o stare naturală –, rousseauiştii tind să prefere culegători africani precum hadza, pigmeii sau !kung. Hobbesienii îi preferă pe yanomami.

Yanomami sunt o populaţie indigenă care trăieşte mai ales din cultivarea bananierilor şi a manioculuiîn pădurea tropicală amazoniană, patria lor tradiţională, la graniţa dintre sudul Venezuelei şi nordul Braziliei. Din anii 1970, yanomami şi-au dobândit reputaţia de sălbatici violenţi prin excelenţă: „oameni feroce”, cum i-a numit cel mai faimos etnograf al lor, Napoleon Chagnon. Această afirmaţie pare total nedreaptă faţă de yanomami, având în vedere că, de

fapt, statisticile arată că aceştia nu sunt deosebit de violenţi – în comparaţie cu alte grupuri de amerindieni, rata omuciderilor la yanomami se dovedeşte a fi medie spre scăzută[18]. Din nou, se dovedeşte însă că statisticile reale contează mai puţin decât existenţa unor imagini şi anecdote spectaculoase. Adevăratul motiv pentru care yanomami sunt atât de faimoşi şi au o reputaţie atât de colorată are legătură cu Chagnon însuşi: cartea sa din 1968 *Yanomamö: The Fierce People*, care s-a vândut în milioane de exemplare, şi, de asemenea, o serie de filme, precum *The Ax Fight*, care le oferea spectatorilor o imagine impresionantă a războiului tribal. Toate acestea l-au transformat pentru o vreme pe Chagnon în cel mai renumit antropolog din lume, transformându-i în paralel pe yanomami într-un notoriu studiu de caz al violenţei primitive şi consacrându-le importanţa ştiinţifică în domeniul emergent al sociobiologiei.

Să fim însă corecţi cu Chagnon (nu toată lumea este). El nu a susţinut niciodată că yanomami ar trebui să fie trataţi ca nişte relicve vii ale Epocii pietrei; ba chiar amintea adesea că în mod evident nu sunt. În acelaşi timp şi în mod oarecum neobişnuit pentru un antropolog, el a avut tendinţa să-i definească în primul rând prin prisma lucrurilor care le lipseau (de exemplu, o limbă scrisă, poliţie, un sistem de justiţie formal), şi nu în funcţie de trăsăturile pozitive ale culturii lor, ceea ce are cam acelaşi rezultat cu a-i prezenta drept primitivi prin excelenţă[19]. Argumentul principal al lui Chagnon era că bărbaţii adulţi yanomami obţin atât avantaje culturale, cât şi reproductive ucigându-i pe alţi bărbaţi adulţi; şi că această corelare între violenţă şi adaptabilitatea biologică – dacă este în general reprezentativă pentru condiţia umană primitivă – ar fi putut avea consecinţe evolutive pentru specia noastră în ansamblu[20].

Acesta nu este doar un mare „dacă” – este unul imens. Alţi antropologi au început să formuleze un potop de întrebări, nu întotdeauna pe un ton amical[21]. La adresa lui Chagnon au fost lansate acuzaţii de conduită profesională inacceptabilă (în mare parte legate de standardele etice ale domeniului) şi toţi au luat partea cuiva. Unele dintre aceste acuzaţii par să fie nefondate, însă retorica apărătorilor lui Chagnon a devenit atât de înfocată, încât (după cum spunea alt antropolog celebru, Clifford Geertz) nu numai că l-au ridicat în slăvi ca pe întruchiparea antropologiei riguroase şi ştiinţifice, ci toţi cei care se îndoiau de el sau de darwinismul său social erau acuzaţi că sunt „marxişti”, „mincinoşi”, „antropologi culturali ai stângii academice”, „ayatollahi” şi „sentimentali politic corecţi”. Chiar şi astăzi, nu există o cale mai uşoară de a-i face pe antropologi să înceapă să se acuze unii pe alţii de extremism decât menţionarea numelui lui Napoleon Chagnon[22].

Cel mai important lucru este că, în calitate de populaţie „fără stat”, yanomami ar trebui să ilustreze ceea ce Pinker numeşte „capcana hobbesiană”,

adică faptul că indivizii din societăţile tribale sunt prizonierii unor cicluri repetitive de raiduri şi războaie, ducând o viaţă de angoasă şi incertitudine, mereu la un pas de o moarte violentă provocată de tăişul unei arme sau de vreo bâtă răzbunătoare. Aceasta, ne spune Pinker, este genul de soartă sumbră pe care ne-a hărăzit-o evoluţia. Am scăpat de ea doar în virtutea dorinţei noastre de a ne plasa sub protecţia comună a statelor-naţiuni, a instanţelor de judecată şi a poliţiei; şi, de asemenea, prin însuşirea virtuţilor dezbaterii raţionale şi a autocontrolului pe care Pinker le consideră moştenirea exclusivă a unui „proces civilizator" european, ce a născut secolul luminilor (cu alte cuvinte, dacă nu ar fi existat Voltaire şi poliţia, disputa acerbă cu privire la tezele lui Chagnon ar fi fost şi fizică, nu doar academică).

Sunt multe probleme cu această teorie. Vom începe cu cea mai evidentă. Ideea că idealurile noastre actuale de libertate, egalitate şi democraţie sunt cumva produse ale „tradiţiei occidentale" ar fi fost de fapt o surpriză uriaşă pentru cineva ca Voltaire. După cum vom vedea în curând, gânditorii Iluminismului care au propus astfel de idealuri aproape invariabil le-au pus în gura unor străini, chiar şi a unor „sălbatici" precum yanomami. Lucru deloc surprinzător, întrucât este aproape imposibil să găsim vreun autor din această tradiţie occidentală, de la Platon la Marcus Aurelius şi Erasmus, care să nu fi declarat limpede că s-ar fi opus unor astfel de idei. O fi fost cuvântul *democraţie* inventat în Europa (oarecum, având în vedere că Grecia acelor timpuri era mult mai apropiată din punct de vedere cultural de Africa de Nord şi de Orientul Mijlociu decât de, să zicem, Anglia), dar este aproape imposibil să găsim vreun autor european de dinainte de secolul al XIX-lea care să fi sugerat că democraţia ar fi altceva decât o formă îngrozitoare de guvernare[23].

Din motive evidente, poziţia lui Hobbes tinde să fie preferată de cei de la dreapta spectrului politic, iar cea a lui Rousseau de cei care înclină spre stânga. Pinker se poziţionează drept un centrist raţional, denunţându-i pe cei pe care el îi consideră extremişti din ambele tabere. Dar atunci de ce insistă că toate formele semnificative de progres uman de dinainte de secolul XX pot fi atribuite doar acelui grup de oameni care obişnuiau să se numească „rasa albă" (şi care acum, în general, se prezintă prin sinonimul mai acceptat „civilizaţia occidentală")? Pur şi simplu nu există niciun motiv pentru acest lucru. Ar fi la fel de uşor (de fapt, chiar mai uşor) să identificăm pretutindeni în lume elemente care pot fi interpretate drept primele manifestări ale raţionalismului, legalităţii, democraţiei deliberative şi aşa mai departe şi abia apoi să povestim cum s-au coagulat acestea în actualul sistem global[24].

A insista, dimpotrivă, că toate lucrurile bune vin doar din Europa garantează că lucrarea ta poate fi citită ca o apologie retroactivă a genocidului,

întrucât (pentru Pinker, se pare) înrobirea, violul, uciderea în masă şi distrugerea unor civilizaţii întregi – pe care puterile europene le-au comis asupra restului lumii – constituie doar încă un exemplu că oamenii s-au comportat aşa cum au făcut-o dintotdeauna; nu a fost nimic neobişnuit. Cu adevărat semnificativ, potrivit acestei argumentaţii, este faptul că asta a făcut posibilă răspândirea în rândul supravieţuitorilor a ceea ce el consideră a fi ideile „pur" europene de libertate, egalitate în faţa legii şi drepturi ale omului.

Indiferent de experienţa neplăcută a trecutului, ne asigură Pinker, avem toate motivele să fim optimişti, ba chiar fericiţi, în legătură cu calea pe care a apucat-o specia noastră. Este adevărat, el recunoaşte că există loc pentru ajustări serioase în aspecte precum combaterea sărăciei, inegalitatea veniturilor sau chiar pacea şi securitatea; dar, în ansamblu – şi raportat la numărul de oameni care trăiesc astăzi pe pământ –, asistăm acum la o îmbunătăţire spectaculoasă a tot ceea ce a realizat specia noastră în istoria sa de până acum (dacă nu eşti negru sau dacă nu trăieşti în Siria, de exemplu). Pentru Pinker, viaţa modernă este, din aproape toate punctele de vedere, superioară faţă de ceea ce a existat înainte; iar în acest sens, el produce statistici elaborate menite să arate cum, cu fiecare zi şi în toate domeniile – sănătate, securitate, educaţie, confort şi după aproape orice alt parametru imaginabil –, totul se îmbunătăţeşte de fapt din ce în ce mai mult.

Cifrele sunt greu de contestat, dar, aşa cum vă va spune orice statistician, statisticile sunt relevante doar în măsura în care sunt valabile premisele pe care se bazează. „Civilizaţia occidentală" a făcut oare cu adevărat viaţa mai bună pentru toată lumea? În ultimă instanţă, problema se reduce la modul de măsurare a fericirii oamenilor, lucru care ştie toată lumea că este greu de făcut. Cam singura metodă fiabilă inventată vreodată pentru a determina dacă un mod de viaţă este cu adevărat mai satisfăcător, mai rodnic, mai fericit sau preferabil din vreun punct de vedere altui mod de viaţă este a le permite oamenilor să le experimenteze pe deplin pe amândouă, a le oferi posibilitatea de a alege, apoi a urmări ce fac ei concret. De exemplu, dacă Pinker are dreptate, atunci nicio persoană sănătoasă la minte care ar avea de ales între (a) haosul violent şi sărăcia abjectă din stadiul „tribal" al dezvoltării umane şi (b) securitatea şi prosperitatea relative ale civilizaţiei occidentale nu ar ezita să facă saltul către siguranţă[25].

Aici *sunt* însă disponibile date empirice, iar acestea sugerează că ceva este foarte greşit în concluziile lui Pinker.

În ultimele secole au existat numeroase situaţii în care unii oameni au fost nevoiţi să facă exact această alegere – şi aproape niciodată nu au procedat aşa cum ar fi prezis Pinker. Unii ne-au explicat limpede şi raţional motivele alegerilor pe care le-au făcut. Să luăm ca exemplu cazul Helenei Valero, o

braziliancă născută într-o familie de origine spaniolă, pe care Pinker o descrie drept o „fată albă” răpită de yanomami în 1932, în timp ce călătorea cu părinţii ei de-a lungul izolatului Rio Dimití.

Timp de două decenii, Valero a trăit cu mai multe familii yanomami, căsătorindu-se de două ori şi dobândind în cele din urmă o poziţie oarecum importantă în comunitatea sa. Pinker citează succint relatarea pe care Valero a oferit-o mai târziu despre viaţa sa, în care descrie brutalitatea unui raid al yanomami[26]. Ce omite el să menţioneze este că în 1956 aceasta i-a părăsit pe yanomami pentru a-şi căuta familia în care se născuse şi a reveni la „civilizaţia occidentală”, ajungând să facă foamea şi să se simtă constant demoralizată şi singură. După o vreme, având posibilitatea de a lua o decizie în deplină cunoştinţă de cauză, Helena Valero a decis că preferă viaţa printre yanomami şi s-a întors să trăiască cu ei[27].

Povestea ei nu este nicidecum ieşită din comun. Istoria colonială a Americii de Nord şi de Sud abundă în relatări despre colonişti capturaţi sau adoptaţi de societăţi indigene care, având posibilitatea de a alege unde doresc să rămână, au preferat aproape invariabil să trăiască în sânul acestora din urmă[28]. Aşa s-a întâmplat chiar şi în cazurile unor copii răpiţi. Puşi din nou faţă în faţă cu părinţii lor biologici, cei mai mulţi dintre ei fugeau înapoi, pentru protecţie, la rudele lor adoptive[29]. În schimb, amerindienii încorporaţi în societatea europeană prin adopţie sau căsătorie, inclusiv cei care – spre deosebire de biata Helena Valero – au avut parte de o avere şi de o educaţie considerabile, au procedat aproape invariabil exact invers: fie au fugit cu prima ocazie, fie – după ce au încercat cât au putut să se adapteze, eşuând în cele din urmă – s-au întors să-şi trăiască ultimele zile în societatea indigenă.

Unul dintre cele mai elocvente comentarii asupra întregului fenomen se regăseşte într-o scrisoare personală trimisă de Benjamin Franklin unui prieten:

> Când un copil indian a fost crescut printre noi, a fost învăţat limba noastră şi s-a deprins cu obiceiurile noastre, dacă se duce totuşi să-şi vadă neamurile şi să facă o expediţie indiană cu ele, nu mai poate fi înduplecat să se întoarcă vreodată şi este limpede că acest mod de trai nu e firesc numai pentru indieni, ci şi pentru oameni în general, după cum purcede din aceea că, atunci când nişte albi, indiferent de sex, au fost luaţi ostatici de tineri de către indieni şi au trăit o vreme printre aceştia, chiar dacă au fost răscumpăraţi de prietenii lor şi trataţi cu toată blândeţea imaginabilă pentru a-i înduplecă să rămână printre englezi, în scurtă vreme se scârbesc de modul nostru de trai, de grija şi chinurile trebuincioase pentru a-l susţine şi se folosesc de primul prilej pentru a fugi iarăşi în pădure, de unde nu mai pot fi aduşi înapoi. Îmi amintesc că am auzit de un om care urma să fie adus acasă pentru a lua în stăpânire o moşie bună; dar, văzând că este trebuinţă de anumite strădanii pentru a o păstra, s-a lipsit de ea în favoarea unui frate mai mic, păstrându-şi numai o armă şi o mantie, cu care a plecat din nou în sălbăticie[30].

Mulţi dintre cei care s-au pomenit angrenaţi în astfel de întreceri între civilizaţii, dacă le putem numi aşa, au fost capabili să ofere motive clare pentru decizia lor de a rămâne alături de cei care îi capturaseră cândva. Unii au subliniat avantajele libertăţii pe care au găsit-o în societăţile amerindiene, inclusiv libertatea sexuală, dar şi libertatea faţă de presiunea de a trudi constant în goana după pământ şi avere[31]. Alţii au remarcat reticenţa „indienilor” de a lăsa vreodată pe cineva să se afunde în sărăcie, foame sau mizerie. Nu că se temeau neapărat ei înşişi de sărăcie, ci mai degrabă li se părea că viaţa este infinit mai plăcută într-o societate în care nimeni altcineva nu trăieşte într-o sărăcie lucie (poate cam la fel cum se declara Oscar Wilde un susţinător al socialismului fiindcă nu-i plăcea să fie obligat să vadă oameni săraci sau să le asculte poveştile). Pentru oricine a crescut într-un oraş plin de oameni fără adăpost şi cerşetori – iar acesta este, din nefericire, cazul celor mai mulţi dintre noi –, este întotdeauna niţel surprinzător să descopere că nu există nimic inevitabil în toate acestea.

Iar alţii au remarcat uşurinţa cu care outsiderii, adoptaţi de familii „indiene”, puteau să fie acceptaţi şi să obţină poziţii importante în comunităţile lor de adopţie, devenind membri ai familiilor conducătoare sau chiar şefi de trib[32]. Propagandiştii occidentali vorbesc la nesfârşit despre egalitatea de şanse; în aceste societăţi, ea pare să fi existat cu adevărat. Cu toate acestea, de departe cele mai frecvente motive au avut de-a face cu intensitatea legăturilor sociale din comunităţile amerindiene: grijă faţă de ceilalţi, dragoste şi, mai presus de toate, fericire, pe care cei întorşi într-un cadru european descopereau apoi că sunt imposibil de reprodus. „Siguranţa” ia multe forme. Există siguranţa de a şti că, statistic, e mai puţin probabil să fii străpuns de o săgeată. Şi mai e şi siguranţa de a şti că există pe lumea asta oameni cărora le va păsa foarte mult dacă ţi se întâmplă aşa ceva.

Cum discursul convenţional despre istoria omenirii nu este doar greşit, ci şi inutil de plictisitor

Se creează impresia că viaţa indigenilor era, ca s-o spunem pe şleau, pur şi simplu mult mai interesantă decât viaţa într-un oraş „occidental”, cu precădere în condiţiile în care aceasta din urmă presupunea ore lungi de activitate monotonă, repetitivă şi goală de conţinut. Faptul că ne vine greu să ne imaginăm cum ar putea o astfel de viaţă alternativă să fie întruna atrăgătoare şi interesantă spune probabil mai mult despre limitele imaginaţiei noastre decât despre viaţa în sine.

Unul dintre cele mai nocive aspecte ale variantelor standard ale istoriei omenirii este tocmai că acestea secătuiesc totul, îi reduc pe oameni la nişte stereotipuri de mucava, simplifică problemele (suntem în mod inerent egoişti şi violenţi sau buni şi cooperanţi din fire?) în moduri care, în sine, ne subminează sau poate chiar ne distrug percepţia despre potenţialul omului. „Nobilii" sălbatici sunt, în cele din urmă, la fel de plictisitori ca şi cei feroce; mai exact, niciunii nu există cu adevărat. Chiar Helena Valero a fost categorică în această privinţă. Yanomami nu erau nici diavoli, a insistat ea, dar nici îngeri. Erau oameni ca toţi oamenii.

Ar trebui să fim clari aici: teoria socială implică întotdeauna, în mod necesar, un pic de simplificare. De exemplu, despre aproape orice acţiune umană se poate spune că are un aspect politic, un aspect economic, un aspect psihosexual şi aşa mai departe. Teoria socială este în mare măsură un exerciţiu de imaginaţie în care ne prefacem, aşa, de dragul dezbaterii, că se petrece un singur lucru: în esenţă, reducem totul la o caricatură pentru a putea detecta tipare ce altfel ar fi invizibile. Drept urmare, toate progresele reale din domeniul ştiinţelor sociale au avut la bază curajul de a afirma lucruri care sunt, până la urmă, uşor ridicole: lucrările lui Karl Marx, Sigmund Freud sau Claude Lévi-Strauss sunt doar câteva exemple mai evidente. Trebuie să simplificăm lumea pentru a descoperi ceva nou despre ea. Problema apare atunci când, mult timp după ce s-a făcut descoperirea, oamenii continuă să simplifice.

Hobbes şi Rousseau le-au împărtăşit contemporanilor lor idei surprinzătoare, profunde şi care au deschis noi porţi ale imaginaţiei. Acum, ideile lor sunt doar nişte judecăţi răsuflate. Nu există nimic în ele care să justifice continua simplificare a domeniului uman. Dacă sociologii contemporani continuă să reducă generaţiile trecute la nişte caricaturi simpliste, bidimensionale, nu o fac atât pentru a ne prezenta ceva original, ci doar pentru că au impresia că asta se aşteaptă de la sociologi ca să pară „ştiinţifici". Rezultatul real este sărăcirea istoriei – şi implicit sărăcirea percepţiei noastre asupra posibilităţilor. Să încheiem această introducere cu o ilustrare, înainte de a trece la miezul problemei.

De la Adam Smith încoace, cei care încearcă să demonstreze că formele contemporane de tranzacţionare competitivă pe piaţă sunt înrădăcinate în natura umană evocă existenţa a ceea ce ei numesc „comerţ primitiv". Poţi găsi dovezi datând chiar şi de zeci de mii de ani că anumite obiecte – foarte adesea pietre preţioase, cochilii sau alte podoabe – au circulat pe distanţe enorme. Adesea, acestea erau exact genul de obiecte despre care antropologii aveau să descopere mai târziu că erau folosite drept „monede primitive" în întreaga lume. Asta

desigur trebuie să probeze că, într-o formă sau alta, capitalismul există dintotdeauna?

Raţionamentul este perfect circular. Dacă obiectele preţioase circulau pe distanţe lungi, aceasta este o dovadă a „comerţului” şi, dacă exista comerţ, el trebuie să fi luat o oarecare formă comercială; prin urmare, faptul că, să zicem, în urmă cu 3.000 de ani chihlimbarul baltic a ajuns la Mediterana sau nişte cochilii din Golful Mexic au fost transportate în Ohio este o dovadă că ne aflăm în prezenţa unei forme embrionare de economie de piaţă. Pieţele sunt universale. Prin urmare, trebuie să fi existat o piaţă. Prin urmare, pieţele sunt universale. Şi aşa mai departe.

Tot ceea ce spun de fapt aceşti autori este că ei nu-şi pot imagina alt mod în care puteau circula obiectele preţioase. Dar lipsa de imaginaţie nu este în sine un argument. Parcă acestor autori le este teamă să sugereze ceva care să pară original sau, dacă o fac, se simt obligaţi să folosească un jargon pseudoştiinţific („sfere de interacţiune transregională”, „reţele de schimb multiscalare”), ca să nu fie nevoiţi să speculeze despre ce anume ar putea fi toate acestea. În realitate, antropologia oferă nenumărate exemple de moduri în care obiecte de valoare pot călători pe distanţe lungi fără nimic care să semene măcar pe departe cu o economie de piaţă.

Textul fondator al etnografiei secolului XX, *Argonauts of the Western Pacific*, publicat de Bronisław Malinowski în 1922, descrie modul în care, în „lanţul kula” din insulele Massim din largul coastelor statului Papua – Noua Guinee, bărbaţii porneau în expediţii îndrăzneţe, străbătând mări periculoase în nişte pirogi polineziene, doar pentru a schimba între ei preţioasele podoabe de familie, brăţări şi coliere din scoici (cele mai importante dintre ele având fiecare un nume şi istoricul foştilor proprietari) – pe care le păstrau scurtă vreme, pentru ca apoi să le transmită mai departe altui grup de pe altă insulă. Odoarele circulă la nesfârşit în arhipelag, străbătând sute de mile de ocean, brăţările şi colierele mergând în direcţii opuse. Pentru un străin pare lipsit de sens. Pentru bărbaţii din Massim era aventura supremă şi nimic nu putea fi mai important decât să facă asta, pentru ca numele lor să ajungă în locuri pe care nu le văzuseră niciodată.

Este acesta „comerţ”? Poate, dacă forţăm la maximum sensul pe care îl dăm în mod uzual acestui cuvânt. Există, de fapt, un număr substanţial de lucrări etnografice privind modul în care funcţionează asemenea schimburi la distanţă în societăţile fără pieţe. Barterul se practică într-adevăr: diferite grupuri se pot specializa – unul este renumit pentru obiectele pe care le face din pene, altul furnizează sare, într-un al treilea toate femeile practică olăritul – pentru a obţine bunuri pe care nu le pot produce singure; uneori, câte un grup se va specializa chiar în transportul de persoane şi obiecte. Dar deseori descoperim că astfel de

reţele regionale se dezvoltă în mare măsură pentru a crea relaţii reciproce de prietenie sau pentru a avea un pretext să se viziteze unii pe alţii din când în când[33]; şi mai există o mulţime de alte posibilităţi care nu seamănă deloc cu „comerţul”.

Să enumerăm doar câteva, toate extrase din surse nord-americane, astfel încât cititorul să-şi facă o idee despre ce ar putea fi vorba de fapt când spunem „sfere de interacţiune la distanţă” în trecutul omenirii:

1. *visele sau căutările viziunii*: în rândul populaţiilor vorbitoare de irocheză din secolele XVI-XVII se considera extrem de important să-ţi împlineşti efectiv visele. Mulţi observatori europeni se minunau de faptul că indienii erau dispuşi să călătorească zile întregi pentru a aduce acasă un obiect, un trofeu, un cristal sau chiar un animal, cum ar fi un câine, pe care visaseră că îl dobândesc. Oricine visa un obiect care îi aparţinea unui vecin sau unei rude (un ibric, o podoabă, o mască şi aşa mai departe) putea de obicei să-l ceară; în consecinţă, astfel de obiecte călătoreau adesea, treptat, de la o aşezare la alta. În zona Marilor Câmpii, deciziile de a parcurge distanţe lungi în căutarea unor obiecte rare sau exotice puteau să facă parte din căutările viziunii[34];
2. *vindecători şi* entertainer-*i itineranţi*: în 1528, când un naufragiat spaniol pe nume Álvar Núñez Cabeza de Vaca a ajuns din Florida în Mexic, traversând teritoriul actual al Texasului, a descoperit că putea călători cu uşurinţă de la un sat la altul (chiar şi sate care se războiau) oferindu-şi serviciile de magician şi vindecător. În mare parte a Americii de Nord, vindecătorii făceau şi spectacol şi deseori îşi formau anturaje numeroase; de obicei, cei care credeau că prestaţia le-a salvat viaţa îşi donau toate bunurile materiale pentru a fi împărţite între membrii companiei[35]. Prin astfel de mijloace, obiectele preţioase puteau călători cu uşurinţă pe distanţe foarte lungi;
3. *jocurile de noroc ale femeilor*: în multe societăţi indigene din America de Nord, femeile aveau patima jocurilor de noroc; femeile din sate învecinate se întâlneau adesea ca să joace zaruri sau un joc cu un castron şi un sâmbure de prună şi de obicei îşi puneau ca miză mărgelele de scoici sau alte podoabe. Un arheolog cu experienţă în literatura etnografică, Warren DeBoer, estimează că multe dintre cochiliile şi alte obiecte exotice descoperite în situri de la celălalt capăt al continentului au ajuns acolo după s-a pus rămăşag pe ele şi au tot fost pierdute de nenumărate ori în jocuri de acest fel între sate, de-a lungul unor perioade foarte lungi[36].

Am putea da şi mai multe exemple, dar presupunem că cititorul înţelege

deja ideea noastră mai generală. Atunci când ne limităm la a ne da cu părerea despre ce ar fi putut face oamenii din alte timpuri şi locuri, aproape invariabil avansăm presupuneri care sunt mult mai puţin interesante şi mult mai puţin excentrice – pe scurt, mult mai puţin umane decât ceea ce probabil se întâmpla.

Despre ceea ce va urma

În această carte nu vom prezenta doar o nouă istorie a omenirii, ci îl vom invita pe cititor să descopere o nouă ştiinţă a istoriei, una care să le redea strămoşilor noştri întreaga umanitate. În loc să ne întrebăm cum am ajuns să fim inegali, vom începe prin a ne întreba cum de a devenit „inegalitatea” o problemă atât de importantă, apoi vom construi treptat un discurs alternativ care să corespundă mai bine cu nivelul actual al cunoştinţelor noastre. Dacă oamenii nu şi-au petrecut 95% din evoluţie în mici cete de vânători-culegători, atunci ce făceau în tot acest timp? Dacă agricultura şi oraşele nu au însemnat scufundarea în ierarhie şi dominaţie, atunci ce au presupus ele? Ce se întâmpla cu adevărat în acele perioade pe care noi le considerăm de obicei ca marcând apariţia „statului”? Răspunsurile sunt adesea neaşteptate şi sugerează că cursul istoriei omenirii ar putea să nu fie chiar săpat în piatră, ci mai plin de posibilităţi ludice decât avem tendinţa să presupunem.

Într-un fel, această carte încearcă deci pur şi simplu să pună bazele unei noi istorii a lumii, cum a făcut Gordon Childe în anii 1930, când a inventat sintagme precum „revoluţia neolitică” sau „revoluţia urbană”. În consecinţă, ea este în mod obligatoriu inegală şi incompletă. În acelaşi timp, această carte este şi altceva: o căutare a întrebărilor potrivite. Dacă întrebarea cea mai importantă pe care ar trebui să ne-o punem despre istorie nu este „Care este originea inegalităţii?”, atunci care ar trebui să fie? După cum o demonstrează limpede poveştile foştilor captivi care au fugit înapoi în pădure, Rousseau nu s-a înşelat în totalitate. Ceva chiar s-a pierdut. Doar că el avea o idee destul de idiosincrazică (şi până la urmă falsă) despre ce anume. Cum să descriem aşadar acest lucru? Şi cât de pierdut este el cu adevărat? Ce implicaţii are acest lucru asupra posibilităţilor unei schimbări sociale astăzi?

Aproximativ un deceniu, noi – cei doi autori ai acestei cărţi – am tot discutat exact despre aceste întrebări. Acesta este motivul structurii oarecum neobişnuite a cărţii, care începe prin identificarea rădăcinilor istorice ale întrebării („Care este originea inegalităţii sociale?”) într-o serie de întâlniri între

colonişti europeni şi intelectuali amerindieni în secolul al XVII-lea. Impactul acestor întâlniri asupra a ceea ce astăzi numim Iluminism şi chiar asupra concepţiilor noastre de bază despre istoria omenirii este mai subtil şi mai profund decât vrem de obicei să recunoaştem. Revizuirea lor, aşa cum am descoperit, are implicaţii surprinzătoare pentru modul în care înţelegem astăzi trecutul omenirii, inclusiv originile agriculturii, ale proprietăţii, ale oraşelor, ale democraţiei, ale sclaviei şi ale civilizaţiei însăşi. În cele din urmă, am decis să scriem o carte care să reflecte, măcar într-o oarecare măsură, această evoluţie a gândirii noastre. În cadrul acestor conversaţii, adevăratul progres s-a produs atunci când am decis să ne îndepărtăm cu totul de gânditorii europeni precum Rousseau şi să luăm în considerare în schimb perspectivele care derivă de la acei gânditori indigeni ce i-au inspirat de fapt.

Aşadar, să începem chiar de aici.

* „Prezent şi viitor”, în *Civilizaţia în tranziţie*, traducere din germană de Adela Motoc şi Christina Ştefănescu. Bucureşti: Trei, 2011, p. 334 (n.red.).

** Thomas Hobbes, *Leviatanul*, traducere, introducere şi note de Alexandru Anghel, Bucureşti: Herald, 2017, XIII.9 (n.red.).

2

Libertatea reprobabilă

Critica indigenă şi mitul progresului

Jean-Jacques Rousseau ne-a lăsat o poveste despre originile inegalităţii sociale care continuă să fie spusă şi repetată, în nesfârşite variante, până şi astăzi. Această poveste este despre inocenţa originară a omului şi despre felul cum a abandonat el fără să vrea o stare de simplitate pură ca să pornească într-o călătorie a descoperirilor tehnologice care în cele din urmă avea să-i asigure atât „complexitatea", cât şi înrobirea. Cum a luat naştere această poveste ambivalentă a civilizaţiei?

Istoricii ideilor nu au abandonat niciodată cu adevărat teoria marelui om pentru a explica istoria. Adesea, ei au tendinţa să-i atribuie toate ideile importante dintr-o epocă vreunui individ extraordinar – fie el Platon, Confucius, Adam Smith sau Karl Marx – mai degrabă decât să considere scrierile acestor autori nişte intervenţii deosebit de strălucite în cadrul unor dezbateri care aveau deja loc în cârciumi, la petreceri sau în grădinile publice (sau chiar în sălile de conferinţe), dar care altfel poate că nu ar fi fost niciodată consemnate. Este ca şi cum am pretinde că William Shakespeare a inventat cumva limba engleză. De fapt, multe dintre cele mai sclipitoare formulări ale lui Shakespeare se dovedesc a fi fost expresii uzuale la vremea respectivă, pe care orice englez sau englezoaică din epoca elisabetană le-ar fi putut folosi în conversaţie şi ai căror autori rămân la fel de misterioşi ca şi cei ai glumelor cu „cioc-cioc" – chiar dacă fără Shakespeare probabil că ar fi ieşit din uz şi ar fi fost uitate de mult.

La fel se întâmplă şi în cazul lui Rousseau. Istoricii ideilor scriu uneori ca şi cum Rousseau ar fi iniţiat el singur dezbaterea despre inegalitatea socială cu *Discursul despre originea şi fundamentele inegalităţii dintre oameni* din 1754. De fapt, el l-a scris pentru a participa la un concurs de eseuri pe această temă.

În care arătăm cum criticile aduse eurocentrismului pot să aibă

efecte nedorite şi să ajungă să-i transforme în „marionete” pe gânditorii aborigeni

În martie 1754, societatea savantă numită Académie des Sciences, Arts et Belles-Lettres din Dijon a anunţat un concurs naţional de eseuri pe tema: „Care este originea *inegalităţii* dintre oameni şi este ea consfinţită de legea naturală?”. În acest capitol încercăm să înţelegem mai întâi de ce un grup de savanţi din Franţa Vechiului Regim, organizând un concurs naţional de eseuri, a considerat că aceasta este o întrebare potrivită. La urma urmei, modul în care este formulată presupune că inegalitatea socială chiar avea o origine; cu alte cuvinte, se consideră de la sine înţeles că a existat o vreme când fiinţele umane erau egale – şi că ulterior s-a întâmplat ceva care a schimbat această situaţie.

Această supoziţie este, de fapt, destul de surprinzătoare pentru nişte oameni care trăiau într-o monarhie absolutistă precum cea a lui Ludovic al XV-lea. În fond, nu se poate spune că cineva din Franţa acelor vremuri avea prea multă experienţă personală legată de traiul într-o societate egalitară. În această cultură, aproape fiecare aspect al interacţiunii umane – mâncat, băut, muncă, socializare – era marcat de ierarhii elaborate şi de ritualuri de deferenţă socială. Autorii care şi-au trimis eseurile la acest concurs au avut, toată viaţa lor, servitori ce le-au satisfăcut toate nevoile. Trăiau de pe urma patronajului unor duci şi arhiepiscopi şi rareori intrau într-o clădire fără să cunoască ordinea exactă a importanţei tuturor celor aflaţi înăuntru. Rousseau era unul dintre ei: tânăr filosof ambiţios, era implicat la acea vreme într-un proiect elaborat prin care încerca să dobândească influenţă la curte culcându-se cu cine trebuie. Probabil că nu avea tangenţă cu egalitatea socială decât atunci când trebuia împărţit în felii egale un tort la vreun dineu. Şi totuşi, la acea vreme toţi erau de acord că situaţia era cumva nefirească; că nu fusese întotdeauna aşa.

Dacă vrem să înţelegem de ce stăteau *aşa* lucrurile, trebuie să analizăm nu numai Franţa, ci şi locul Franţei în lume.

Fascinaţia pe care o exercita problema inegalităţii sociale era relativ nouă în anii 1700 şi avea de-a face cu şocul şi confuzia survenite după integrarea bruscă a Europei într-o economie globală, în care multă vreme fusese doar un actor nesemnificativ.

În Evul Mediu, majoritatea oamenilor din alte părţi ale lumii care mai ştiau câte ceva despre Europa de Nord o considerau o fundătură obscură şi neprimitoare, plină de fanatici religioşi care, exceptând atacurile ocazionale asupra vecinilor lor („Cruciadele”), erau în mare măsură irelevanţi pentru

comerţul global şi politica mondială[1].Intelectualii europeni de la vremea aceea abia îl redescopereau pe Aristotel şi lumea antică şi nu prea aveau habar ce gândeau şi discutau oamenii din alte părţi. Toate acestea s-au schimbat, bineînţeles, la sfârşitul secolului al XV-lea, când flotele portugheze au început să dea ocol Africii şi să pătrundă în Oceanul Indian – şi mai ales după ce spaniolii au cucerit Americile. Dintr-odată, câteva dintre cele mai puternice regate europene s-au pomenit că controlează zone întinse ale globului, iar intelectualii europeni s-au trezit expuşi nu numai la civilizaţiile Chinei şi Indiei, ci şi la o multitudine de idei sociale, ştiinţifice şi politice nemaiînchipuite până atunci. Rezultatul final al acestui potop de idei noi a ajuns să fie numit „Iluminism”.

Desigur, istoricii ideilor nu spun de obicei povestea aşa. Nu numai că suntem învăţaţi să ne gândim la istoria ideilor ca la ceva produs în mare măsură de indivizi care scriu cărţi importante ori au idei măreţe, ci se presupune că aceşti „mari gânditori” întreprind ambele activităţi raportându-se aproape exclusiv unii la alţii. Drept urmare, chiar şi în cazurile în care unii iluminişti insistau în mod deschis că ideile lor provin din surse străine (aşa cum a făcut filosoful german Gottfried Wilhelm Leibniz atunci când şi-a îndemnat compatrioţii să adopte modele de guvernare chinezeşti), istoricii contemporani au tendinţa să insiste că aceştia nu vorbeau tocmai serios; sau că, atunci când afirmau că îmbrăţişează idei chinezeşti, persane sau amerindiene, aceste idei nu erau de fapt deloc chinezeşti, persane sau amerindiene, ci inventate chiar de ei şi atribuite unor Alţii exotici[2].

Aceste ipoteze sunt remarcabil de arogante – ca şi cum „gândirea occidentală” (cum a ajuns să fie numită mai târziu) ar fi un corp de idei atât de puternic şi de monolitic, încât nimeni din exterior nu ar putea avea vreo influenţă semnificativă asupra ei. Ceea ce este de asemenea evident neadevărat. Gândiţi-vă doar la cazul lui Leibniz: în secolele XVIII-XIX, statele europene au ajuns treptat să îmbrăţişeze ideea că fiecare guvern ar trebui să cârmuiască în mod adecvat o populaţie cu o limbă şi o cultură în mare parte unitare, condusă de o autoritate birocratică instruită în artele liberale, ai cărei membri să fi reuşit să treacă un concurs. Poate părea surprinzător că aveau asemenea concepţii, întrucât nu mai existase nimic de genul acesta în nicio perioadă anterioară a istoriei europene. Era însă aproape exact sistemul care exista de secole în China.

Chiar trebuie oare să insistăm că promovarea de către Leibniz şi de către aliaţii şi adepţii săi a modelelor chinezeşti de guvernare nu a avut *nimic* de-a face cu faptul că europenii au adoptat ceva ce pare foarte asemănător cu modelele chinezeşti de guvernare? De fapt, neobişnuit în acest caz este că Leibniz a fost atât de onest cu privire la influenţele sale intelectuale. Pe vremea lui, autorităţile bisericeşti încă exercitau o puternică influenţă în cea mai mare parte a Europei:

oricine susţinea superioritatea de orice fel a unor metode necreştine putea fi acuzat de ateism, infracţiune pasibilă de pedeapsa capitală[3].

Cam la fel se întâmplă şi cu problema inegalităţii. Dacă ne întrebăm nu „Care sunt originile inegalităţii sociale?”, ci „Care sunt originile *întrebării* despre originile inegalităţii sociale?” (cu alte cuvinte, cum de s-a ajuns ca, în 1754, Academia din Dijon să considere că această întrebare este oportună?), atunci ne confruntăm imediat cu un lung şir de polemici între europeni cu privire la natura unor societăţi aflate departe: în acest caz, mai ales cele din Pădurile de Est ale Americii de Nord. Mai mult, o mare parte din aceste conversaţii fac referire la discuţii care au avut loc între europeni şi amerindieni cu privire la natura libertăţii, la egalitate sau chiar la raţionalitate şi religia revelată – ba chiar la majoritatea temelor care aveau să devină mai târziu centrale în gândirea politică iluministă.

Mulţi iluminişti influenţi au afirmat de fapt că unele dintre ideile lor pe această temă au fost preluate direct din surse amerindiene – chiar dacă astăzi, după cum era de aşteptat, istoricii ideilor insistă că lucrurile nu au cum să fie aşa. Se presupune că indigenii ar fi trăit într-un univers complet diferit, chiar într-o altă realitate; tot ceea ce au spus europenii despre ei ar fi fost pur şi simplu o proiecţie ca în teatrul de umbre, nişte fantezii despre „nobilul sălbatic” preluate chiar din tradiţia europeană[4].

Desigur, astfel de istorici încadrează de obicei această poziţie ca pe o critică a aroganţei occidentale („Cum poţi sugera că nişte imperialişti care comiteau genocid chiar îi ascultau pe cei cărora tocmai le distrugeau societăţile?”), dar ea ar putea fi la fel de bine privită şi ca o formă de aroganţă occidentală în sine. Nu neagă nimeni că negustorii, misionarii şi coloniştii europeni au purtat într-adevăr lungi discuţii cu oamenii pe care i-au întâlnit în Lumea Nouă, cum o numeau ei, trăind adesea printre ei perioade îndelungate – chiar şi atunci când au fost complici la distrugerea lor. Ştim şi că mulţi dintre europenii care au ajuns să îmbrăţişeze principiile libertăţii şi egalităţii (principii aproape inexistente în ţările lor cu câteva generaţii înainte) au afirmat că relatările despre aceste întâlniri au avut o influenţă profundă asupra gândirii lor. A nega orice posibilitate ca ei să fi avut dreptate înseamnă, efectiv, a insista că populaţiile indigene nu ar putea avea niciun impact real asupra istoriei. Este, de fapt, o modalitate de a-i infantiliza pe nonoccidentali: o practică denunţată chiar de aceiaşi autori.

În ultimii ani, un număr tot mai mare de cercetători americani, cei mai mulţi dintre ei tot de origine amerindiană, au contestat aceste ipoteze[5]. Noi le călcăm pe urme. În esenţă, vom spune povestea altfel, pornind de la ipoteza că toate părţile implicate în discuţia dintre coloniştii europeni şi interlocutorii lor indigeni

erau adulţi şi că, măcar câteodată, se ascultau unii pe alţii. În acest mod, chiar şi istoriile cunoscute încep brusc să arate foarte diferit. De fapt, ceea ce vom vedea nu este doar că amerindienii – luând contact cu nişte străini ciudaţi – şi-au dezvoltat şi ei treptat o critică surprinzător de coerentă a instituţiilor europene, ci şi că aceste critici au ajuns să fie luate în serios chiar şi în Europa.

Chiar foarte în serios. Pentru publicul european, critica indigenilor avea să constituie un şoc în cadrul sistemului, dezvăluind posibilităţi de emancipare a omului care, odată scoase la iveală, nu mai puteau fi ignorate. Ba chiar ideile exprimate în respectiva critică au ajuns să fie percepute drept o asemenea ameninţare la adresa edificiului social european, încât a fost elaborat un întreg corpus teoretic, anume pentru a le refuta. După cum vom vedea puţin mai jos, întreaga poveste pe care am rezumat-o în ultimul capitol – metanaraţiunea noastră istorică standard despre progresul ambivalent al civilizaţiei umane, în care libertăţile se pierd pe măsură ce societăţile devin mai mari şi mai complexe – a fost inventată în mare parte cu scopul de a neutraliza ameninţarea reprezentată de critica indigenilor.

Primul lucru care trebuie subliniat este că „originea inegalităţii sociale” este o problemă ce nu ar fi avut nicio noimă pentru un om medieval. Pe atunci se presupunea că rangurile şi ierarhiile existau dintotdeauna. Chiar şi în Grădina Edenului, după cum a observat în secolul al XIII-lea filosoful Toma din Aquino, Adam era în mod clar mai presus de Eva. Pur şi simplu nu exista conceptul de „egalitate socială” – şi, prin urmare, nici contrariul său, inegalitatea. O recentă trecere în revistă a literaturii medievale realizată de doi cercetători italieni nu a găsit nicio dovadă că termenii latini *aequalitas* şi *inaequalitas* sau corespondenţii lor din engleză, franceză, spaniolă, germană şi italiană ar fi fost vreodată folosiţi înainte de epoca lui Columb pentru a descrie relaţii sociale. Prin urmare, nu că gânditorii medievali au respins ideea de egalitate socială, ci aparent nici măcar nu le-a trecut niciodată prin minte că ar putea exista aşa ceva[6].

De fapt, termenii *egalitate* şi *inegalitate* au început să intre în uzul curent abia la debutul secolului al XVII-lea, sub influenţa teoriei dreptului natural. Iar teoria dreptului natural, la rândul ei, a apărut în mare parte în cursul dezbaterilor privind implicaţiile morale şi juridice ale descoperirilor făcute de europeni în Lumea Nouă.

Este important să ne amintim că unii aventurieri spanioli, precum Cortés şi Pizarro, şi-au înfăptuit majoritatea cuceririlor fără aprobarea autorităţilor; ulterior au existat în Spania dezbateri aprinse cu privire la cât de justificată era o astfel de agresiune flagrantă împotriva unor oameni care, la urma urmei, nu reprezentau nicio ameninţare pentru europeni[7]. Problema-cheie era – spre

deosebire de necreştinii din Lumea Veche, despre care se putea presupune că avuseseră ocazia să descopere învăţăturile lui Iisus şi, prin urmare, că le respinseseră în cunoştinţă de cauză –, evident, că locuitorii Lumii Noi pur şi simplu nu fuseseră niciodată expuşi la ideile creştine. Deci nu puteau fi catalogaţi drept necredincioşi.

Conchistadorii rezolvau în general această problemă citind o declaraţie în limba latină prin care îi somau pe toţi indienii să se convertească înainte de a-i ataca. Specialiştii în domeniul juridic din Spania, de la universităţi precum Salamanca, nu au fost impresionaţi de acest expedient. În acelaşi timp, nu au avut prea mult succes nici încercările de a-i cataloga pe locuitorii Americilor drept atât de diferiţi încât nici măcar nu puteau fi numiţi oameni, trebuind să fie trataţi literalmente ca nişte animale. Până şi canibalii, au remarcat juriştii, aveau cârmuiri, societăţi şi legi şi erau capabili să construiască argumentaţii pentru a apăra justeţea aranjamentelor lor sociale (canibalice); prin urmare, erau în mod clar oameni, înzestraţi de Dumnezeu cu putere de judecată.

Întrebarea juridică şi filosofică a devenit atunci: ce drepturi au fiinţele umane prin simplul fapt că sunt umane – cu alte cuvinte, ce drepturi s-ar putea spune că au „în mod natural”, chiar dacă ar trăi într-o stare de natură, fără să cunoască învăţăturile filosofiei scrise şi ale religiei revelate şi fără să aibă un cod de legi? Această chestiune a stârnit dezbateri aprinse. Nu este nevoie să zăbovim aici asupra formulelor exacte la care au ajuns teoreticienii dreptului natural (este suficient să spunem că aceştia au admis că americanii au drepturi naturale, dar au ajuns să justifice oricum cucerirea lor, cu condiţia ca ulterior să nu li se aplice un tratament *prea* violent sau opresiv), dar important, în acest context, este că au deschis o breşă la nivel conceptual. Autori precum Thomas Hobbes, Hugo Grotius sau John Locke puteau să sară peste povestirile biblice de la care pornea de obicei toată lumea şi să înceapă în schimb cu o întrebare de genul: cum ar fi putut să fie oamenii într-o stare de natură, când tot ce aveau era propria umanitate?

Toţi aceşti autori au populat starea de natură cu ceea ce credeau ei că sunt cele mai simple societăţi cunoscute din emisfera vestică şi astfel au ajuns la concluzia că în starea lor originară toţi oamenii erau liberi şi egali, şi în sens pozitiv, şi negativ (pentru Hobbes, de pildă, cu siguranţă mai degrabă în sens negativ). Este important să ne oprim aici o clipă şi să ne gândim de ce au ajuns la acest verdict – având în vedere că nu era deloc o concluzie evidentă sau inevitabilă.

În primul rând, deşi pentru noi poate părea evident, faptul că teoreticienii dreptului natural din secolul al XVII-lea au ales ca modele ale timpurilor

primordiale societăţi aparent simple – societăţi precum algonkinii din Pădurile de Est ale Americii de Nord sau caribii şi amazonienii, mai degrabă decât civilizaţii urbane, precum aztecii sau incaşii – nu ar fi părut evident la vremea respectivă.

Este puţin probabil ca autorii din vremuri mai vechi, puşi în faţa unei populaţii de locuitori ai pădurilor fără rege care foloseau doar unelte de piatră, să-i fi considerat în vreun fel primordiali. Erudiţii secolului al XVI-lea, cum ar fi misionarul spaniol José de Acosta, au fost mai degrabă înclinaţi să conchidă că se aflau în faţa vestigiilor decăzute ale vreunei vechi civilizaţii sau ale unor refugiaţi care, de-a lungul peregrinărilor lor, uitaseră artele metalurgiei şi ale guvernanţei civile. O astfel de concluzie ar fi fost de un evident bun-simţ pentru nişte oameni care presupuneau că toate cunoştinţele cu adevărat importante fuseseră revelate de Dumnezeu la începutul timpului şi că existaseră oraşe înainte de Potop şi care îşi vedeau viaţa intelectuală mai ales ca pe o serie de încercări de a recupera înţelepciunea pierdută a vechilor greci şi romani.

În Europa Renaşterii din secolele XV-XVI, istoria nu era o poveste despre progres, ci în mare parte o succesiune de dezastre. Introducerea conceptului de stare de natură nu a schimbat complet lucrurile, cel puţin nu imediat, dar le-a permis gânditorilor preocupaţi de filosofia politică după secolul al XVII-lea să-şi imagineze că oamenii neîncorsetaţi de civilizaţie puteau fi şi altceva decât nişte sălbatici degeneraţi: un fel de umanitate „în stare brută”. Iar acest lucru, la rândul său, le-a permis să formuleze o sumedenie de întrebări noi despre ce înseamnă să fii om. Ce forme sociale ar mai exista, chiar şi în rândul unor oameni care nu au niciun tip recognoscibil de lege sau guvernare? Ar mai exista căsătoria? Ce forme ar putea lua ea? Ar tinde omul natural să fie în mod natural gregar sau oamenii ar tinde să se evite unii pe alţii? Exista oare o religie naturală?

Dar rămâne întrebarea: de ce oare în secolul al XVIII-lea ajunseseră intelectualii europeni să se fixeze atât de mult pe ideea de libertate sau, mai ales, de egalitate primordială, încât li s-a părut perfect firesc să pună o întrebare de genul „Care este originea *inegalităţii* dintre oameni?”. Faptul pare cu atât mai ciudat cu cât, până atunci, cei mai mulţi nici măcar nu considerau posibilă egalitatea socială.

În primul rând, se impune o precizare. Un anumit egalitarism popular exista deja în Evul Mediu, manifestându-se cu ocazia unor sărbători populare, precum carnavalul, Armindenul sau Crăciunul, când o mare parte a societăţii se delecta cu ideea unei „lumi întoarse cu susul în jos”, în care toate instanţele şi autorităţile erau anulate sau luate în derâdere. Adesea, sărbătorile erau înfăţişate ca o întoarcere la nişte „vremuri ale egalităţii” primordiale – epoca lui Cronos ori Saturn sau ţara lui Cockaygne. Câteodată, aceste idealuri au fost invocate şi în

revoltele populare.

Într-adevăr, nu este niciodată foarte limpede în ce măsură astfel de idealuri egalitariste nu sunt decât un simplu efect secundar al configuraţiilor sociale ierarhice existente în vremuri normale. De pildă, concepţia noastră că toţi oamenii sunt egali în faţa legii are la origine ideea că toţi sunt egali în faţa regelui sau a împăratului: căci, dacă un singur om este învestit cu putere absolută, atunci, prin comparaţie cu el, evident că toţi ceilalţi sunt egali. La fel, şi creştinismul timpuriu insista că toţi credincioşii sunt (într-un sens profund) egali în faţa lui Dumnezeu, pe care ei îl numeau „Domnul”. Aşa cum reiese de aici, puterea supremă sub jugul căreia muritorii de rând sunt cu toţii egali de facto nu trebuie să fie neapărat un om în carne şi oase; unul dintre principalele motive pentru care se instituie un „rege al carnavalului” sau o „regină a Armindenului” este ca să fie detronaţi[8].

Europenii educaţi în literatura clasică erau cu siguranţă familiarizaţi şi cu speculaţiile în legătură cu ordinile egalitare şi fericite din vremuri de demult menţionate în izvoare greco-romane; iar noţiunea de egalitate, cel puţin în rândul naţiunilor creştine, se regăsea în conceptul de *res publica* sau commonwealth, care, din nou, se raporta la precedente antice. Altfel spus, o stare de egalitate nu era cu totul de neconceput pentru intelectualii europeni înainte de secolul al XVIII-lea. Nimic din toate acestea nu explică însă *de ce* au ajuns ei să presupună, aproape în unanimitate, că nişte fiinţe umane, străine de civilizaţie, ar trăi vreodată într-o asemenea stare. Este adevărat că astfel de idei aveau precedente clasice, dar existau precedente clasice şi pentru opusul lor[9]. Ca să găsim răspunsuri, trebuie să ne întoarcem la argumentele folosite pentru a justifica de ce locuitorii Americilor erau tot oameni: afirmaţia că, oricât de exotice sau chiar perverse ar putea părea obiceiurile lor, amerindienii erau capabili să aducă argumente logice în apărarea lor.

Ceea ce vom sugera este că intelectualii americani – folosim termenul *americani* aşa cum era folosit la acea vreme, pentru a ne referi la locuitorii indigeni ai emisferei vestice, iar *intelectual* pentru a ne referi la oricine are obiceiul de a discuta despre idei abstracte – chiar au jucat un rol în această revoluţie conceptuală. Este foarte ciudat ca această idee să fie considerată deosebit de radicală, dar ea este aproape o erezie printre cei mai mulţi dintre istoricii contemporani ai ideilor.

Mai ciudat este că nimeni nu contestă faptul că mulţi exploratori, misionari, comercianţi, colonişti şi alţi europeni care au poposit pe ţărmurile americane au petrecut ani în şir învăţând limbile indigene şi perfecţionându-şi abilităţile în conversaţii cu băştinaşii; la fel cum amerindienii au făcut efortul de a învăţa

spaniola, engleza, olandeza sau franceza. Şi credem că nimeni care a învăţat vreodată o limbă cu adevărat străină nu ar nega că pentru aşa ceva este nevoie de multă imaginaţie, în încercarea de a înţelege concepte nefamiliare. Mai ştim şi că misionarii purtau de obicei lungi dezbateri filosofice ca parte a îndatoririlor lor profesionale; mulţi alţii, de ambele părţi, polemizau fie din pură curiozitate, fie pentru că aveau motive practice imediate să înţeleagă punctul de vedere al celuilalt. În sfârşit, nimeni nu ar nega că literatura de călătorie şi mărturiile misionarilor – care adesea conţineau rezumate ale acestor dialoguri sau chiar fragmente din ele – erau genuri literare populare, urmărite cu aviditate de europenii educaţi. În secolul al XVIII-lea, în casa oricărei familii burgheze din Amsterdam sau din Grenoble aveai toate şansele să găseşti cel puţin un exemplar din *Relatările iezuiţilor din Noua Franţă* (aşa cum erau numite pe atunci coloniile franceze din America de Nord) şi vreo două relatări scrise de călători care ajunseseră în ţinuturi îndepărtate. Astfel de cărţi erau apreciate tocmai pentru că conţineau idei surprinzătoare şi nemaiauzite[10].

Istoricii ştiu toate acestea. Totuşi, majoritatea covârşitoare continuă să conchidă că nici măcar atunci când autorii europeni spun în mod explicit că împrumută idei, concepte şi argumente de la gânditori indigeni nu ar trebui să-i luăm în serios. Sigur e doar o neînţelegere, o invenţie sau, în cel mai bun caz, o proiecţie naivă a unor idei europene preexistente. Intelectualii americani, atunci când apar în relatările europenilor, ar fi doar reprezentanţii unui arhetip occidental al „nobilului sălbatic” sau nişte marionete, folosite ca alibiuri plauzibile pentru un autor care altfel ar putea avea probleme pentru că prezintă idei subversive (deism, de exemplu, materialism raţional sau concepţii neconvenţionale despre căsătorie)[11].

Cu siguranţă, dacă cineva întâlneşte într-un text european o argumentaţie atribuită unui „sălbatic” care seamănă câtuşi de puţin cu ceva din textele lui Cicero sau Erasmus, se presupune că ar trebui să tragă automat concluzia că niciun „sălbatic” nu ar fi putut de fapt să spună aşa ceva – sau chiar că discuţia în cauză nici nu a avut loc vreodată[12]. Cel puţin, acest reflex de gândire este foarte comod pentru cei care studiază literatura occidentală, care îi cunosc la rândul lor pe Cicero şi Erasmus şi care altfel ar putea fi nevoiţi chiar să încerce să înţeleagă ce gândeau indigenii despre lume şi mai ales ce credeau ei despre europeni.

Noi ne propunem o cu totul altă abordare.

Vom examina unele dintre cele mai vechi relatări ale misionarilor şi ale călătorilor din Noua Franţă – în special din regiunea Marilor Lacuri –, întrucât acestea erau relatările pe care Rousseau însuşi le cunoştea cel mai bine, pentru a ne face o idee despre ceea ce credeau de fapt localnicii indigeni despre societatea

franceză şi cum au ajuns apoi să gândească altfel despre societăţile lor. Vom argumenta că amerindienii au dezvoltat într-adevăr o perspectivă critică foarte puternică asupra instituţiilor invadatorilor lor: o perspectivă care s-a axat mai întâi pe lipsa de libertate a acestor instituţii şi abia mai târziu, pe măsură ce au ajuns să cunoască mai bine aranjamentele sociale europene, pe egalitate.

Unul dintre motivele pentru care relatările misionarilor şi literatura de călătorie au devenit atât de populare în Europa a fost tocmai că îşi expunea cititorii la acest tip de critică, deschizându-le totodată noi orizonturi de schimbare socială: conştientizarea faptului că practicile cunoscute nu erau singurele posibile, întrucât – aşa cum arătau aceste cărţi – existau în mod clar societăţi care făceau lucrurile cu totul altfel. Vom sugera că există un motiv pentru care atât de mulţi iluminişti importanţi au insistat că idealurile lor de libertate individuală şi de egalitate politică au fost inspirate de surse şi exemple ale amerindienilor. Fiindcă era adevărat.

În care analizăm ce credeau locuitorii Noii Franţe despre invadatorii lor europeni, mai ales în ceea ce priveşte generozitatea, sociabilitatea, bogăţia materială, crima, pedeapsa şi libertatea

„Epoca raţiunii” a fost o epocă a dezbaterilor. Iluminismul îşi avea rădăcinile în conversaţie; aceasta se desfăşura cu precădere în cafenele şi saloane. Multe dintre textele clasice ale Iluminismului au luat forma unor dialoguri; majoritatea cultivau un stil colocvial, simplu, transparent, inspirat în mod clar de discuţiile de salon. (Germanii erau cei care, la vremea aceea, aveau tendinţa să scrie în stilul abscons pentru care au devenit mai târziu celebri intelectualii francezi.) Apelul la „raţiune” era înainte de toate un stil de argumentare. Idealurile Revoluţiei Franceze – libertate, egalitate, fraternitate – s-au conturat în cursul unei asemenea lungi serii de dezbateri şi conversaţii. Tot ceea ce vom sugera aici este că aceste conversaţii începuseră mult mai devreme decât presupun istoricii Iluminismului.

Să începem prin a întreba: ce părere aveau locuitorii Noii Franţe despre europenii care au început să sosească pe ţărmurile lor în secolul al XVI-lea?

La acea vreme, regiunea numită mai apoi Noua Franţă era locuită în principal de vorbitori ai limbilor montagnais-naskapi, algonkină şi irocheză. Cei care trăiau mai aproape de coastă erau pescari, pădureni şi vânători, deşi

majoritatea practicau şi horticultura; triburile wendat (huronii)[13] erau concentrate în văile marilor râuri, mai departe de ţărm, cultivând porumb, dovleac şi fasole în jurul unor aşezări fortificate. Interesant este că primii observatori francezi au acordat puţină importanţă acestor deosebiri economice, mai ales că atât căutarea hranei, cât şi agricultura erau în mare parte treaba femeilor. Bărbaţii, au remarcat ei, se ocupau în principal cu vânătoarea şi, ocazional, cu războiul, ceea ce însemna că puteau fi consideraţi, într-un fel, nişte aristocraţi naturali. Originea ideii de „nobil sălbatic" poate fi depistată în aceste impresii. Iniţial, nu se referea la nobleţea de caracter, ci pur şi simplu la faptul că indienii se ocupau cu vânătoarea şi cu luptele, ceea ce în Europa era în general apanajul nobililor.

Dar, dacă aprecierile francezilor privind caracterul „sălbaticilor" tindeau să fie extrem de variate, evaluarea de către indigeni a caracterului francezilor nu era deloc aşa. Părintele Pierre Biard, de exemplu, era un fost profesor de teologie însărcinat în 1608 să evanghelizeze populaţia mi'kmaq de limbă algonkină din Noua Scoţie, care trăia de ceva timp lângă un fort francez. Biard nu avea o părere prea bună despre mi'kmaq, dar, după cum scria el, sentimentul era reciproc: „Ei se socotesc a fi mai cu moţ decât francezii: «Căci», spun ei, «voi vă încăieraţi şi vă sfădiţi întruna; noi trăim în pace. Voi sunteţi pizmaşi şi vă ponegriţi tot timpul unii pe alţii; sunteţi hoţi şi prefăcuţi; sunteţi râvnitori şi nu sunteţi nici mărinimoşi, nici cumsecade; cât despre noi, dacă avem un codru de pâine, îl împărţim între noi». Şi spun întruna lucrurile acestea şi altele asemenea"[14]. Ceea ce părea să-l irite cel mai tare pe Biard era că mi'kmaq susţineau încontinuu că, drept urmare, ei erau „mai bogaţi" decât francezii. Francezii posedau mai multe bunuri materiale, recunoşteau mi'kmaq; dar ei aveau altele, mai preţioase: linişte, alinare şi timp.

Douăzeci de ani mai târziu, fratele Gabriel Sagard, un călugăr recolet[15], scria cam la fel despre populaţia wendat. La început Sagard a fost foarte critic faţă de modul de viaţă al acestor oameni, pe care îl considera inerent păcătos (era obsedat de ideea că toate femeile wendat încearcă să-l seducă), dar către sfârşitul sejurului său ajunsese la concluzia că organizarea lor socială era în multe privinţe superioară celei de acasă, din Franţa. În pasajele următoare, el se făcea în mod clar ecoul opiniei băştinaşilor wendat: „Ei nu au procese şi nu prea îşi bat capul să dobândească bunuri lumeşti, pentru care noi, creştinii, ne dăm peste cap atâta, iar fiindcă suntem aşa de lacomi şi nu ne mai săturăm de ele, suntem pe bună dreptate şi cu temei făcuţi de ruşine de traiul lor tihnit şi de firea lor blândă"[16]. La fel ca indienii mi'kmaq ai lui Biard, băştinaşii wendat erau indignaţi mai ales de lipsa de generozitate a francezilor unii faţă de alţii: „Ei sunt primitori şi se ajută unii pe alţii în aşa măsură, că se îngrijesc de nevoile tuturor, fără să fie picior de cerşetor nevoiaş prin târguşoarele şi satele lor; şi li se pare

un lucru foarte rău auzind că în Franţa sunt sumedenie de asemenea cerşetori sărmani şi au fost de părere că asta este din pricină că ne lipseşte milostivirea şi ne-au judecat aspru pentru asta”[17].

Ei priveau cu tot atâta cinism şi felul cum vorbeau francezii între ei. Sagard a fost surprins şi impresionat de elocvenţa şi de capacitatea gazdelor sale de a aduce argumente raţionale, abilităţi perfecţionate prin discuţii publice aproape zilnice despre treburile comunităţii; gazdele sale, în schimb, atunci când mai apucau să vadă un grup de francezi adunaţi laolaltă, remarcau adesea modul în care păreau să vorbească mereu unii peste alţii şi să-şi taie reciproc vorba, folosind argumente slabe şi în general (sau cel puţin asta părea să se înţeleagă) să nu dea dovadă de prea multă deşteptăciune. Cei care încercau să acapareze scena, nelăsându-i şi pe alţii să-şi prezinte argumentele, se purtau la fel ca aceia care acaparau resursele materiale de subzistenţă şi refuzau să le împartă; e greu să nu rămâi cu impresia că americanii îi vedeau pe francezi ca trăind într-un fel de stare hobbesiană de „război al tuturor împotriva tuturor”. (Este probabil demn de remarcat că mai ales în perioada acestor prime contacte americanii i-au cunoscut probabil pe europeni în special prin intermediul misionarilor, al vânătorilor, al negustorilor şi al soldaţilor – adică grupuri formate aproape în întregime din bărbaţi. La început erau foarte puţine franţuzoaice în colonii şi încă şi mai puţini copii. Acest fapt a avut probabil efectul de a face competitivitatea şi nepăsarea faţă de ceilalţi să pară şi mai extreme.)

Relatarea lui Sagard despre şederea sa printre wendat a devenit un bestseller influent în Franţa şi în întreaga Europă: atât Locke, cât şi Voltaire au citat *Le grand voyage du pays des Hurons* drept sursă principală pentru descrierile pe care le-au făcut societăţilor americane. Mult mai amplele *Relatări ale iezuiţilor*, care aveau mai mulţi autori şi au apărut între 1633 şi 1673, au fost şi ele foarte citite şi dezbătute pe larg în Europa şi includ multe reproşuri la adresa francezilor, similare celor exprimate de observatorii wendat. Unul dintre cele mai izbitoare aspecte legate de aceste 71 de volume de rapoarte „din teren” ale misionarilor este că nici americanii, nici interlocutorii lor francezi nu par să fi avut prea multe de spus despre „egalitate” ca atare – de exemplu, cuvintele *égal* şi *égalité* nu apar aproape deloc, iar de foarte puţinele dăţi când apar, se referă aproape întotdeauna la „egalitatea între sexe” (ceea ce iezuiţilor li se părea de-a dreptul scandalos).

La fel par să stea lucrurile indiferent dacă iezuiţii în cauză se contraziceau cu wendat – care ar putea să nu pară egalitari din punct de vedere antropologic, deoarece aveau funcţii politice oficiale şi o categorie de prizonieri de război pe care iezuiţii, cel puţin, îi numeau „sclavi” – sau cu mi’kmaq ori montagnais-naskapi, care erau organizaţi în ceea ce mai târziu antropologii vor descrie drept

cete egalitare de vânători-culegători. În schimb, auzim o multitudine de americani care se plâng de competitivitatea şi egoismul francezilor – şi poate şi mai mult de ostilitatea lor faţă de libertate.

Faptul că amerindienii trăiau în societăţi în general libere, spre deosebire de europeni, nu a fost niciodată un subiect de dezbatere în aceste schimburi de opinii: ambele părţi erau de acord că aşa stau lucrurile. Aveau însă puncte de vedere diferite asupra întrebării dacă libertatea individuală era sau nu de dorit.

Acesta este un domeniu în care scrierile despre Americi ale primilor misionari sau călători reprezintă o adevărată provocare conceptuală pentru majoritatea cititorilor de astăzi. Cei mai mulţi dintre noi consideră pur şi simplu de la sine înţeles că observatorii „occidentali”, chiar şi cei din secolul al XVII-lea, sunt pur şi simplu o versiune anterioară a noastră, spre deosebire de amerindieni, ce reprezintă un Altul în mod fundamental străin, poate chiar imposibil de cunoscut. Dar, de fapt, în multe privinţe, autorii acestor texte nu semănau deloc cu noi. Când venea vorba despre chestiuni legate de libertatea personală, de egalitatea dintre bărbaţi şi femei, de moravurile sexuale sau de suveranitatea populară – sau chiar de teoriile din psihologia abisală[18] –, atitudinile amerindienilor tind să fie mult mai apropiate de cele ale cititorului contemporan decât cele ale europenilor din secolul al XVII-lea.

Sunt izbitoare mai ales aceste opinii divergente cu privire la libertatea individuală. Astăzi este aproape imposibil ca cineva care trăieşte într-o democraţie liberală să spună că se opune libertăţii – cel puţin în teorie (în practică, desigur, ideile noastre sunt de obicei mult mai nuanţate). Aceasta este una dintre moştenirile durabile ale Iluminismului şi ale revoluţiilor americană şi franceză. Libertatea personală, tindem să credem, este bună (chiar dacă unii dintre noi consideră că o societate bazată pe libertate individuală totală – una care ar merge până la eliminarea poliţiei, a închisorilor sau a oricărui tip de aparat de constrângere – ar fi înghiţită instantaneu de haos şi violenţă). Iezuiţii din secolul al XVII-lea cu siguranţă *nu* împărtăşeau această opinie. Ei tindeau să considere libertatea individuală animalică. În 1642, misionarul iezuit Le Jeune scria despre montagnais-naskapi:

> Ei îşi închipuie că au din născare dreptul să se bucure de libertatea unui mânz de măgar sălbatic, nesupunându-se nimănui, decât atunci când poftesc ei. Mi-au reproşat de sute de ori că noi ne temem de căpitanii noştri, pe când ei râd de ai lor şi îi iau peste picior. Toată autoritatea şefului lor stă în vârful limbii sale; el este pe atâta de puternic pe cât e de iscusit la vorbă; şi nici dacă se dă de ceasul morţii vorbind şi ţinându-le predici nu va fi ascultat dacă nu le este pe plac sălbaticilor[19].

În opinia cumpănită a indienilor montagnais-naskapi, francezii nu erau decât un

fel de sclavi, trăind în permanenţă terorizaţi de superiorii lor. Astfel de critici apar cu regularitate în relatările iezuiţilor; mai mult, ele nu vin doar din partea celor care trăiau în cete nomade, ci şi de la indieni care trăiau în aşezări, precum wendat. Mai mult, misionarii erau dispuşi să admită că nu era vorba doar de retorică din partea americanilor. Nici măcar şefii politici wendat nu puteau obliga pe nimeni să facă ceva ce nu dorea. Cum nota despre wendat în 1644 părintele Lallemant, a cărui corespondenţă a servit ca model iniţial pentru *Relatările iezuiţilor*:

> Nu cred că există vreo naţie pe lumea asta mai liberă decât ei şi mai neînstare să îngăduie să-şi supună voinţa în faţa oricărei puteri – până acolo încât aici nici taţii nu au vreo putere asupra odraslelor lor, nici şefii asupra supuşilor lor şi nici legile pământului asupra vreunuia dintre ei, decât atâta cât are chef fiecare să li se supună. Nu există nicio pedeapsă pentru cei vinovaţi şi niciun ucigaş care să nu fie încredinţat că viaţa şi bunurile sale nu sunt în primejdie...[20].

Relatarea lui Lallemant ne ajută să înţelegem cât de provocatoare din punct de vedere politic trebuie să fi fost pentru publicul european de la acea vreme unele dintre materialele din *Relatările iezuiţilor* şi de ce atât de mulţi le considerau fascinante. După ce perora despre cât era de scandalos ca până şi criminalii să scape nepedepsiţi, bunul părinte recunoştea totuşi că, privit ca mijloc de menţinere a păcii, sistemul de justiţie wendat nu era ineficient. De fapt, chiar funcţiona surprinzător de bine. În loc să-i pedepsească pe vinovaţi, wendat insistau ca tot neamul sau clanul vinovatului să plătească despăgubiri. Astfel, era responsabilitatea tuturor să-şi ţină rudele sub control. „Nu vinovaţii sunt cei care suferă pedeapsa”, explică Lallemant, ci mai degrabă „societatea nevoită să se revanşeze pentru nelegiuirile unor indivizi”. Dacă un huron îl ucidea pe un algonkin sau pe un alt huron, întregul ţinut se aduna pentru a conveni numărul de daruri datorate rudelor îndurerate, „pentru ca acestea să nu caute răzbunare”.

„Şefii” wendat, după cum povesteşte Lallemant în continuare, „îi îndeamnă pe supuşii lor să dea toate cele de trebuinţă; niciunul nu este silit s-o facă, dar cei care dau de bunăvoie îşi aduc obolul în văzul lumii; pare că s-ar lua la întrecere unii cu alţii, fiecare după cât e de avut, şi că îi îmboldeşte dorinţa de glorie şi de a se vedea că se îngrijesc de binele obştii în împrejurări ca acestea”. Încă şi mai remarcabil, el recunoaşte: „Felul acesta de dreptate înfrânează toate aceste neamuri şi pare să înăbuşe mai eficient tulburările decât o face în Franţa pedepsirea fiecărui nelegiuit în parte”, cu toate că este „un mijloc foarte blând, care îi lasă pe indivizi în acest spirit de libertate, nesupunându-se niciodată vreunor legi şi neascultând de niciun alt imbold afară de voia lor”[21].

Există o serie de aspecte care merită să fie remarcate aici. Unul este că se arată clar că unii erau într-adevăr consideraţi bogaţi. În acest sens, societatea

wendat nu era „egalitară din punct de vedere economic”. Totuşi, exista o diferenţă între ceea ce noi am considera resurse economice – cum ar fi pământul, care era deţinut de familii şi lucrat de femei şi ale cărui roade erau în mare parte împărţite de colective de femei – şi tipul de „bogăţie” la care se face referire aici, cum ar fi *wampum* (cuvânt folosit pentru şiragurile şi cingătorile de mărgele, confecţionate din cochilii de scoici quahog din Long Island) sau alte odoare, al căror scop era în mare parte politic.

Bărbaţii wendat bogaţi adunau astfel de obiecte preţioase în general pentru a le putea dărui în ocazii spectaculoase ca acestea. Nici în cazul pământului şi al produselor agricole, nici în cel al *wampum*-ului şi al altor obiecte de valoare similare nu exista vreo modalitate de a transforma accesul la resursele materiale în putere – cel puţin, nu în genul de putere ce ar putea permite cuiva să-i pună pe alţii să muncească pentru el ori să-i constrângă să facă ceva ce nu doresc. În cel mai bun caz, acumularea şi distribuirea abilă a bogăţiilor puteau determina pe cineva să aspire la o funcţie politică (să devină „şef” sau „căpetenie” – sursele franceze tind să folosească aceşti termeni interşanjabil); dar, aşa cum toţi iezuiţii au subliniat în permanenţă, nici simpla deţinere a unei funcţii politice nu conferea nimănui dreptul de a da ordine cuiva. Sau, mai exact, cel care deţinea o funcţie putea da câte ordine dorea, dar nimeni nu era obligat în vreun fel să le execute.

Pentru iezuiţi, bineînţeles, toate acestea erau scandaloase. De fapt, atitudinea lor faţă de idealurile de libertate ale amerindienilor este exact opusul atitudinii pe care tind s-o aibă majoritatea francezilor sau canadienilor de astăzi: că, în principiu, libertatea este un ideal cât se poate de admirabil. Totuşi, părintele Lallemant a fost dispus să recunoască faptul că, în practică, un astfel de sistem funcţiona foarte bine; crea „mult mai puţină neorânduială decât este în Franţa” – dar, după cum a remarcat, iezuiţii se opuneau libertăţii din principiu:

> Aceasta este, fără îndoială, o aplecare cu totul potrivnică spiritului credinţei, ce trebuie să supună nu numai voinţa, ci şi mintea, judecăţile şi toate simţămintele omului unei puteri necunoscute simţurilor noastre, unei legi care nu are nimic pământesc şi care este cu totul în contra legilor şi sentimentelor naturii pervertite. Ca să nu mai zic că legile pământului, care lor li se par cum nu se poate mai drepte, atacă în mii de feluri neprihănirea vieţii creştine, cu osebire în ce priveşte cununiile…[22].

Relatările iezuiţilor abundă în astfel de comentarii: misionari scandalizaţi semnalau frecvent că se considera că americancele au control deplin asupra propriului corp şi că prin urmare femeile necăsătorite dispun de libertate sexuală şi cele căsătorite pot divorţa după bunul plac. Pentru iezuiţi, acest lucru era scandalos. Un asemenea comportament păcătos, credeau ei, nu era decât o extensie a unui principiu mai general al libertăţii, înrădăcinat în predispoziţiile

naturale, pe care îl considerau inerent nociv. „Libertatea reprobabilă a sălbaticilor”, insista unul dintre ei, era cea mai mare piedică în calea „supunerii lor sub jugul legii lui Dumnezeu”[23]. Chiar şi găsirea unor termeni pentru a traduce în limbile indigene concepte precum „domn”, „poruncă” sau „ascultare” era extrem de dificilă; explicarea conceptelor teologice subiacente era aproape imposibilă.

În care arătăm cum au învăţat europenii de la (băştinaşii) americani despre legătura dintre dezbaterea raţională, libertăţile personale şi refuzul puterii arbitrare

În termeni politici, francezii şi americanii nu polemizau deci despre egalitate, ci despre libertate. Aproape singura referire concretă la egalitatea politică ce poate fi găsită în cele 71 de volume ale *Relatărilor iezuiţilor* apare aproape ca un aparteu, în descrierea unui eveniment din 1648. Acesta s-a petrecut într-o aşezare de băştinaşi wendat creştinaţi, în apropierea oraşului Québec. După ce un transport ilegal de alcool care a pătruns în comunitate a provocat oarecare agitaţie, guvernatorul i-a convins pe şefii wendat să fie de acord cu interzicerea băuturilor alcoolice şi a publicat un edict în acest sens – fapt esenţial, notează guvernatorul, întărit de ameninţarea cu pedeapsa. Tot părintele Lallemant consemnează întâmplarea. Pentru el a fost un eveniment epocal:

> De la începutul lumii şi până la venirea francezilor, sălbaticii nu au ştiut niciodată ce înseamnă să se interzică aşa de solemn ceva celor din neamul lor, sub ameninţarea vreunei pedepse, oricât de mică. Ei sunt oameni liberi, fiecare dintre ei socotindu-se la fel de însemnat ca şi ceilalţi; şi se supun şefilor lor numai atâta cât le este pe plac[24].

Egalitatea este aici o prelungire directă a libertăţii, ba chiar expresia ei. De asemenea, nu are aproape nimic în comun cu noţiunea (eurasiatică) mai familiară de „egalitate în faţa legii”, care înseamnă în esenţă egalitate în faţa suveranului – adică, încă o dată, egalitate în subjugare comună. Americanii, în schimb, erau egali în măsura în care erau la fel de liberi să se supună sau să nu se supună ordinelor, după cum considerau de cuviinţă. Guvernarea democratică a indienilor wendat şi a Celor Cinci Naţiuni Haudenosaunee, care i-a impresionat atât de mult pe cititorii europeni mai târziu, era o expresie a aceluiaşi principiu: dacă nu era permisă nicio constrângere, atunci, în mod evident, coeziunea socială

existentă trebuia să fie creată prin dezbatere raţională, argumente convingătoare şi prin stabilirea unui consens social.

Aici ne întoarcem la tema cu care am început: Iluminismul european ca apoteoză a principiului dezbaterii deschise şi raţionale. Am menţionat deja respectul reticent al lui Sagard pentru măiestria tribului wendat în argumentarea logică (temă care se regăseşte şi în majoritatea relatărilor iezuiţilor). Să nu uităm că iezuiţii erau intelectualii lumii catolice. Instruiţi în retorica clasică şi în arta controversei, iezuiţii învăţaseră limbile americanilor în primul rând pentru a putea să poarte dezbateri cu ei, pentru a-i convinge de superioritatea credinţei creştine. Cu toate acestea, erau adesea surprinşi şi impresionaţi de calitatea contraargumentelor cu care trebuiau să se confrunte.

Cum putuseră cei care nu aveau habar de operele lui Varro şi Quintilian să-şi dezvolte o asemenea abilitate retorică? Atunci când analizau această chestiune, iezuiţii remarcau aproape întotdeauna deschiderea cu care erau gestionate treburile publice. Astfel, părintele Le Jeune, prepozitul iezuiţilor din Canada în anii 1630, afirma: „Nu este aproape niciunul care să nu fie în stare să facă conversaţie ori să judece foarte bine şi în termeni corecţi despre lucrurile pe care le cunoaşte. Ceea ce le creşte iscusinţa la vorbă sunt sfaturile, ţinute în sate aproape în fiecare zi şi pe aproape toate subiectele”. Sau, cum scria Lallemant: „Pot spune cu mâna pe inimă că, în ce priveşte deşteptăciunea, ei nu sunt cu nimic mai prejos decât europenii şi decât cei care trăiesc în Franţa. N-aş fi crezut niciodată că, fără şcoală, o asemenea elocinţă, aşa de promptă şi de viguroasă cum am admirat la mulţi huroni, ar putea veni de la natură; sau mai multă clarviziune în treburile obşteşti ori o gospodărire mai înţeleaptă a lucrurilor cu care sunt obişnuiţi”[25]. Unii iezuiţi au mers chiar mai departe, remarcând – nu fără oarece frustrare – că sălbaticii din Lumea Nouă păreau în general mai inteligenţi decât oamenii cu care erau ei obişnuiţi să aibă de-a face acasă (de exemplu, „aproape toţi dau dovadă de mai multă deşteptăciune în treburile, cuvântările, politeţurile, relaţiile, renghiurile şi fineţurile lor decât cei mai abili cetăţeni şi negustori din Franţa”)[26].

Aşadar, iezuiţii au conştientizat şi au recunoscut în mod clar existenţa unei relaţii intrinsece între refuzul puterii arbitrare, dezbaterea politică deschisă şi incluzivă şi gustul pentru argumente raţionale. Este adevărat că liderii politici amerindieni, care în majoritatea cazurilor nu aveau cum să oblige pe cineva să facă ceva cu care nu era de acord, erau renumiţi pentru talentele lor retorice. Chiar şi unii generali europeni căliţi în lupte, care comiteau genocid împotriva populaţiilor indigene declarau deseori că fuseseră mişcaţi până la lacrimi de forţa elocinţei lor. Totuşi, puterea de convingere nu trebuie să ia neapărat forma unei argumentări logice; ea poate implica la fel de bine apelul la sentimente, stârnirea

pasiunilor, utilizarea unor metafore poetice, apelul la mit sau la înţelepciunea proverbelor, folosirea ironiei şi a vorbelor în doi peri, a umorului, a insultelor sau apelurile la profeţie ori revelaţie; iar măsura în care se preferă una sau alta dintre aceste metode depinde exclusiv de tradiţia retorică căreia îi aparţine vorbitorul şi de presupusele înclinaţii ale auditoriului său.

În principal, vorbitorii de limbi irocheze, cum ar fi wendat sau Cele Cinci Naţiuni Haudenosaunee care trăiau mai la sud, au fost cei care se pare că au acordat o asemenea importanţă dezbaterii raţionale – considerând-o chiar o formă de divertisment în sine. Chiar şi numai acest fapt a avut repercusiuni istorice majore. Pentru că, aparent, exact această formă de dezbatere – raţională, sceptică, empirică, pe un ton relaxat – a ajuns nu peste mult timp să fie identificată şi cu Iluminismul european. Şi, la fel ca iezuiţii, iluminiştii şi revoluţionarii democratici au considerat-o intrinsec legată de respingerea autorităţii arbitrare, în special a celei asumate de mult timp de cler.

Să adunăm laolaltă firele argumentaţiei noastre de până acum.

La jumătatea secolului al XVII-lea, teoreticienii dreptului şi gânditorii politici din Europa începeau să cocheteze cu ideea unei stări de natură egalitare, cel puţin în sensul minimal al unei stări iniţiale care ar putea fi comună societăţilor ce, în opinia lor, nu aveau guvernare, scriere, religie, proprietate privată sau alte mijloace semnificative de a se distinge unele de altele. Termeni precum *egalitate* şi *inegalitate* abia începeau să intre în uzul curent în cercurile intelectuale – cam în perioada în care, de altfel, primii misionari francezi au pornit să-i evanghelizeze pe locuitorii teritoriilor numite astăzi Noua Scoţie şi Québec[27]. Publicul cititor din Europa devenea din ce în ce mai curios să afle cum ar putea fi aceste societăţi primordiale. Dar nu era înclinat să-şi imagineze că bărbaţii şi femeile care trăiau într-o stare de natură ar fi fost deosebit de „nobili” şi cu atât mai puţin nişte sceptici raţionali şi apărători ai libertăţii individuale[28]. Această din urmă perspectivă a fost rodul întâlnirilor şi dialogurilor.

După cum am văzut, la început niciuna dintre părţi – nici coloniştii din Noua Franţă, nici interlocutorii lor indigeni – nu a avut prea multe de spus despre „egalitate”. Mai degrabă, discuţia era despre libertate şi ajutor reciproc sau despre ceea ce s-ar putea numi chiar mai bine libertate şi comună. Trebuie să precizăm clar ce înţelegem prin acest din urmă termen. De la începutul secolului al XIX-lea se dezbate aprig întrebarea dacă a existat vreodată ceva care ar putea fi numit în mod legitim „comună primitivă”. În centrul acestor dezbateri se aflau, aproape invariabil, societăţile indigene din pădurile din nord-estul Americii – încă de când Friedrich Engels i-a folosit pe irochezi drept exemplu de comună primitivă în *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului* (1884). Aici,

„comună” se referă întotdeauna la proprietatea comună, în special a resurselor productive. După cum am observat deja, multe societăţi americane ar putea fi considerate oarecum ambigue în acest sens: femeile deţineau şi lucrau pământul individual, chiar dacă depozitau produsele şi dispuneau de ele în mod colectiv; bărbaţii îşi deţineau uneltele şi armele individual, chiar dacă de obicei împărţeau vânatul şi prada.

Mai există însă şi cuvântul *comunism*: nu în sensul de regim de proprietate, ci în sensul său iniţial, „de la fiecare după capacităţi, fiecăruia după nevoi”. Există, de asemenea, un anumit comunitarism minim, „bazal”, care funcţionează în toate societăţile; sentimentul că, dacă nevoile altcuiva sunt suficient de mari (să zicem, se îneacă), iar costul satisfacerii lor este suficient de mic (să zicem, îţi cere să-i arunci o frânghie), atunci, bineînţeles, orice persoană cumsecade se va conforma. Acest tip de comunitarism bazal ar putea fi considerat chiar temelia sociabilităţii umane, deoarece numai pe duşmanii de moarte nu i-am trata în acest mod. Ce variază este până unde se consideră că ar trebui să meargă un astfel de comunitarism bazal.

În multe societăţi – iar societăţile americane de la acea vreme par să se fi numărat printre ele – ar fi fost de neconceput să refuzi pe cineva care îţi cerea de mâncare. Dar în mod clar nu şi pentru francezii care în secolul al XVII-lea se aflau în America de Nord: comunitarismul lor bazal pare să fi fost foarte limitat, neaplicându-se la hrană şi adăpost – ceea ce i-a scandalizat pe americani. Dar, aşa cum mai sus am asistat la o confruntare între două concepţii foarte diferite despre egalitate, aici suntem martori în ultimă instanţă la o ciocnire între concepţii foarte diferite despre individualism. Europenii se ciondăneau întruna pentru a obţine avantaje; în schimb, societăţile din pădurile din nord-estul Americii îşi garantau reciproc mijloacele necesare pentru o viaţă autonomă – sau cel puţin se asigurau că niciun individ, bărbat sau femeie, nu era subordonat altuia. În măsura în care putem vorbi de comunitarism, acesta nu exista în opoziţie cu libertatea individuală, ci în sprijinul ei.

Acelaşi lucru s-ar putea spune şi despre sistemele politice ale indigenilor, pe care europenii le-au întâlnit în cea mai mare parte a regiunii Marilor Lacuri. Totul era menit să garanteze că voinţa nimănui nu va fi supusă celei a altcuiva. Abia cu timpul, pe măsură ce americanii au învăţat mai multe despre Europa, iar europenii au început să reflecteze la ce ar însemna să transpună idealurile americane de libertate individuală în societăţile lor, termenul *egalitate* a început să câştige teren ca subiect de conversaţie.

În care facem cunoştinţă cu Kandiaronk, filosoful-căpetenie wendat, şi explicăm cum părerile sale despre natura umană şi societate au fost reînsufleţite în saloanele Europei Iluminismului (cu un aparteu despre conceptul de „schismogeneză”)

Pentru a înţelege cum a evoluat critica indigenilor – acel asalt moral şi intelectual consecvent asupra societăţii europene, exprimat pe larg de observatorii amerindieni începând cu secolul al XVII-lea – şi amploarea impactului său asupra gândirii europene, trebuie mai întâi să înţelegem ceva despre rolul pe care l-au jucat doi bărbaţi: un nobil francez scăpătat pe nume Louis-Armand de Lom d’Arce, baron de la Hontan, şi un şef wendat excepţional de inteligent pe nume Kandiaronk.

În 1683, Lahontan (cum a ajuns să fie cunoscut), care avea pe atunci 17 ani, s-a înrolat în armata franceză şi a fost trimis în Canada. În următorul deceniu, a luat parte la o serie de campanii şi expediţii de explorare, devenind în cele din urmă adjunct al guvernatorului general, contele de Frontenac. În această perioadă a învăţat să vorbească fluent atât algonkina, cât şi wendat şi – cel puţin din câte spune el – a devenit bun prieten cu o serie de personalităţi politice din rândul băştinaşilor. Lahontan a afirmat mai târziu că, el fiind oarecum sceptic la capitolul religie şi un adversar politic al iezuiţilor, aceste personalităţi au fost dispuse să-i împărtăşească ce credeau cu adevărat despre învăţăturile creştine. Una dintre aceste personalităţi a fost Kandiaronk.

Un strateg-cheie al Confederaţiei Wendat, o coaliţie de patru neamuri de limbă irocheză, Kandiaronk (numele său însemna literal „bizamul”, iar francezii îl numeau adesea „Le Rat”) era implicat în acel moment într-un joc geopolitic complex, încercând să bage zâzanie între englezi, francezi şi Cele Cinci Naţiuni Haudenosaunee, cu scopul iniţial de a evita un atac dezastruos al indienilor haudenosaunee asupra wendat, dar şi cu obiectivul pe termen lung de a crea o mare alianţă a băştinaşilor care să oprească avansul coloniştilor[29]. Toţi cei care l-au întâlnit, prieteni sau duşmani, au recunoscut că era un personaj cu adevărat remarcabil: un războinic curajos, un orator strălucit şi un politician neobişnuit de abil. A fost de asemenea, până la sfârşitul vieţii, un adversar îndârjit al creştinismului[30].

Cariera lui Lahontan s-a terminat prost. În ciuda faptului că reuşise să apere Noua Scoţie de o flotă engleză, a căzut în dizgraţia guvernatorului său şi a fost forţat să părăsească teritoriul francez. Condamnat în contumacie pentru insubordonare, şi-a petrecut cea mai mare parte a deceniului următor în exil,

rătăcind prin Europa şi încercând, fără succes, să negocieze o întoarcere în Franţa natală. În 1702, Lahontan locuia la Amsterdam şi era destul de strâmtorat, fiind descris de cei care l-au întâlnit ca un vagabond fără un sfanţ în buzunar şi spion liber-profesionist. Totul avea să se schimbe în momentul în care a publicat o serie de cărţi despre aventurile sale în Canada.

Două dintre ele erau amintiri despre aventurile sale în America. Al treilea volum, intitulat *Curious Dialogues with a Savage of Good Sense Who Has Travelled* (1703), cuprindea o serie de patru conversaţii între Lahontan şi Kandiaronk, în care înţeleptul wendat – exprimându-şi părerile bazate pe propriile observaţii etnografice făcute la Montréal, New York şi Paris – are o privire extrem de critică asupra moravurilor şi ideilor europenilor despre religie, politică, sănătate şi viaţa sexuală. Aceste cărţi şi-au câştigat un public larg, iar în scurt timp Lahontan a devenit un fel de celebritate minoră. S-a stabilit la curtea de la Hanovra, pe unde îşi făcea veacul şi Leibniz, care s-a împrietenit cu el şi l-a ajutat înainte ca Lahontan să se îmbolnăvească şi să moară, în jurul anului 1715.

Majoritatea studiilor critice despre opera lui Lahontan presupun pur şi simplu că dialogurile sunt inventate şi că argumentele atribuite lui „Adario” (numele dat în carte lui Kandiaronk) sunt opiniile lui Lahontan însuşi[31]. Într-un fel, această concluzie nu este surprinzătoare. Adario nu numai că pretinde că a vizitat Franţa, ci îşi dă cu părerea despre orice, de la politica monahală la afacerile juridice. În dezbaterea despre religie, el vorbeşte adesea ca un susţinător al poziţiei deiste potrivit căreia adevărul spiritual ar trebui căutat în raţiune, nu în revelaţie, îmbrăţişând exact tipul de scepticism raţional ce devenea popular în cercurile intelectuale mai îndrăzneţe ale Europei de la acea vreme. Este adevărat şi că stilul dialogurilor lui Lahontan pare parţial inspirat din scrierile antice ale satiristului grec Lucian; şi că, având în vedere prevalenţa cenzurii exercitate de Biserică în Franţa acelor timpuri, cea mai uşoară cale pentru ca un liber-cugetător să scape basma curată după publicarea unui atac deschis la adresa creştinismului ar fi fost probabil să compună un dialog în care să pretindă că apără credinţa de atacurile unui închipuit străin sceptic – şi apoi să se asigure că toate argumentele îi sunt spulberate.

Totuşi, în ultimele decenii, unii cercetători indigeni au revenit la acest material în lumina a ceea ce ştim despre Kandiaronk însuşi – şi au ajuns la cu totul alte concluzii[32]. Adevăratul Adario era faimos nu numai pentru elocinţa sa, ci şi pentru că se implica în dezbateri cu europenii exact de genul celor consemnate în cartea lui Lahontan. După cum remarcă Barbara Alice Mann, deşi cercetătorii occidentali insistă aproape într-un glas că dialogurile sunt imaginare, „există motive excelente pentru a le accepta ca fiind autentice”. În primul rând, există mărturii directe despre talentele oratorice şi inteligenţa sclipitoare ale lui

Kandiaronk. Părintele Pierre de Charlevoix l-a descris pe Kandiaronk ca fiind atât de „elocvent de la natură”, încât „se poate să nu îl fi întrecut nimeni la agerime”. Un orator de excepţie în cadrul sfatului, „nu era mai puţin strălucit nici în conversaţiile private, iar [membrii sfatului şi negociatorii] obişnuiau adesea să-l provoace doar pentru a-i asculta replicile, întotdeauna însufleţite, spirituale şi în general de necombătut. Era singurul om din Canada care se putea măsura cu [guvernatorul] contele de Frontenac, care îl invita adesea la masă pentru a le face această plăcere ofiţerilor săi”[33].

Cu alte cuvinte, în anii 1690, guvernatorul de la Montréal şi ofiţerii săi (printre care, probabil, şi adjunctul său pentru o vreme, Lahontan) găzduiau un salon protoiluminist, unde îl invitau pe Kandiaronk să dezbată exact genul de chestiuni care au apărut în *Dialoguri* şi în care Kandiaronk adopta poziţia scepticului raţional.

Mai mult, avem toate motivele să credem că Kandiaronk chiar fusese în Franţa; adică ştim că un emisar al Confederaţiei Wendat a fost trimis la curtea lui Ludovic al XIV-lea în 1691, iar la acea vreme Kandiaronk avea funcţia de purtător de cuvânt al Sfatului, aşa că ar fi fost alegerea logică pentru această misiune. Deşi buna cunoaştere a problemelor europene şi înţelegerea profundă a psihologiei europenilor atribuite lui Adario ar putea părea neverosimile, Kandiaronk era de mulţi ani implicat în negocieri politice cu europenii şi de obicei îi întrecea, anticipându-le logica, interesele, unghiurile moarte şi reacţiile. În cele din urmă, multe dintre criticile atribuite lui Adario la adresa creştinismului şi în general la adresa tradiţiilor europene corespund aproape exact criticilor documentate ale altor vorbitori de irocheză din aceeaşi perioadă[34].

Lahontan însuşi a afirmat că şi-a bazat *Dialogurile* pe nişte însemnări făcute în timpul unei serii de conversaţii pe care le avusese cu Kandiaronk la Michilimackinac, în strâmtoarea dintre lacurile Huron şi Michigan, sau ulterior; însemnări pe care le-a reorganizat mai târziu cu ajutorul guvernatorului şi care au fost completate, fără îndoială, de amintirile amândurora despre dezbateri similare purtate la masa lui Frontenac. Cu timpul, textul a fost, fără îndoială, augmentat şi înfrumuseţat şi probabil retuşat din nou când Lahontan a elaborat manuscrisul final la Amsterdam. Totuşi, avem toate motivele să credem că argumentele de bază îi aparţineau lui Kandiaronk.

Lahontan anticipează în *Memoriile* sale unele dintre aceste argumente, observând că americanii care au călătorit efectiv în Europa – aici, foarte probabil se gândea în primul rând la Kandiaronk însuşi, precum şi la o serie de foşti prizonieri care fuseseră trimişi la galere – s-au întors plini de dispreţ faţă de pretenţiile de superioritate culturală ale europenilor. Acei amerindieni care fuseseră în Franţa, scria el,

> deseori m-au chinuit cu toate relele pe care le-au văzut şi cu tulburările ce se petrec în oraşele noastre, pentru bani. Degeaba le înşiri temeiurile pentru care avutul este de folos pentru mersul societăţii: ei fac haz de orice ai tu de zis despre asta. În rest, ei nu se sfădesc, nici nu se încaieră, nici nu fură şi nici nu se ponegresc unii pe alţii; îşi bat joc de ştiinţe şi de arte şi râd de marea supunere pe care o văd la noi. Zic că suntem sclavi, nişte nefericiţi a căror viaţă nu face nici cât o ceapă degerată, că ne înjosim, supunându-ne voinţei unui singur om [regele] care are toată puterea şi care nu are altă lege afară de voia sa.

Cu alte cuvinte, regăsim aici toate criticile cunoscute la adresa societăţii europene cu care au fost nevoiţi să se confrunte primii misionari – certurile, lipsa de ajutor reciproc, supunerea oarbă faţă de autoritate –, dar la care se adaugă un element: organizarea proprietăţii private. Lahontan continuă: „Li se pare curios ca unii să aibă mai mult decât alţii şi cei care au cel mai mult să fie mai preţuiţi decât cei ce au cel mai puţin. În sfârşit, ei zic că denumirea de sălbatici, cum le spunem noi, ni s-ar potrivi mai bine nouă, căci nimic din tot ce facem noi nu vădeşte înţelepciune”.

Amerindienii care au avut ocazia de a observa de aproape societatea franceză ajunseseră să descopere o deosebire esenţială faţă de a lor, una care altfel nu s-ar fi văzut. În timp ce în societăţile lor nu exista nicio modalitate vădită de a transforma bogăţia în putere asupra altora (cu consecinţa că diferenţele de avere nu prea aveau efect asupra libertăţii individuale), în Franţa situaţia era cât se poate de diferită. Puterea asupra posesiunilor putea fi tradusă direct în putere asupra altor fiinţe umane.

Dar aici să-i dăm cuvântul lui Kandiaronk însuşi. Primul dintre *Dialoguri* se referă la chestiuni religioase, în care Lahontan îl lasă pe adversarul lui să demonteze calm contradicţiile logice şi incoerenţa doctrinelor creştine ale păcatului originar şi ale mântuirii, acordând o atenţie deosebită conceptului de iad. Pe lângă că pune la îndoială istoricitatea Scripturii, Kandiaronk subliniază continuu faptul că creştinii sunt împărţiţi în nenumărate secte, fiecare fiind convinsă că are întru totul dreptate şi că toţi ceilalţi sunt condamnaţi să ajungă în iad. Ca să vă faceţi o idee:

> *Kandiaronk*: Hai, frate, nu te aprinde aşa... Este firesc ca creştinii să creadă în Sfintele Scripturi, căci încă din pruncie li se tot vorbeşte atâta despre ele. Totuşi, este cât se poate de rezonabil ca aceia născuţi fără astfel de prejudecăţi, cum sunt wendat, să cerceteze lucrurile mai îndeaproape.
>
> Or, după ce ne-am gândit bine, de zece ani, la ce ne spun iezuiţii despre viaţa şi moartea Fiului Marelui Spirit, orice wendat îţi va da douăzeci de motive care vor dovedi contrariul. În ceea ce mă priveşte, eu am zis totdeauna că, dacă Dumnezeu şi-ar fi putut coborî standardele îndeajuns de mult încât să se pogoare pe pământ, ar fi făcut-o în văzul tuturor naţiilor, pogorându-se în triumf, cu fast şi măreţie, în văzul mulţimilor... Ar fi mers de la naţie la naţie, făcând minuni grandioase şi dând astfel tuturor aceeaşi lege. Atunci am fi avut toţi aceeaşi religie, iar această mare uniformitate care s-ar găsi

> pretutindeni ar dovedi urmaşilor noştri, de atunci şi până peste zece mii de ani în viitor, adevărul acestei religii cunoscute la fel de bine în toate cele patru colţuri ale lumii. În schimb, sunt cinci sau şase sute de religii diferite unele de altele, dintre care, după judecata dumitale, numai cea a francezilor este bună, sfântă şi adevărată[35].

Ultimul pasaj reflectă poate cel mai grăitor argument al lui Kandiaronk: trufia extraordinară a convingerii iezuiţilor că o fiinţă atotştiutoare şi atotputernică ar alege în mod liber să se închidă într-un înveliş de carne şi să îndure suferinţe teribile, numai de dragul unei singure specii, predestinată să fie imperfectă, din care, oricum, numai o parte ar urma să fie salvată de la pierzanie[36].

Urmează un capitol pe tema dreptului, în care Kandiaronk consideră că legile punitive de tip european, la fel ca doctrina religioasă a osândei veşnice, nu sunt consecinţa unei coruperi inerente a naturii umane, ci mai degrabă a unei forme de organizare socială care încurajează un comportament egoist şi lacom. Lahontan obiectează: este adevărat, raţiunea este aceeaşi pentru toţi oamenii, dar însăşi existenţa judecătorilor şi a pedepsei arată că nu toată lumea este capabilă să urmeze preceptele sale:

> *Lahontan*: De asta cei răi trebuie pedepsiţi, iar cei buni răsplătiţi. Altfel, toţi ar omorî, ar jefui şi ar ponegri – pe scurt, am fi cei mai nefericiţi oameni de pe faţa pământului.
> *Kandiaronk*: Mi-e greu să-mi închipui cum aţi putea fi mai nefericiţi decât sunteţi deja. Ce soi de oameni, ce soi de creaturi sunt europenii, de fac bine numai cu sila şi nu se dau înapoi să facă rău decât de frica pedepsei?...
> Vezi bine că noi n-avem judecători. De ce? Pentru că noi nu ne sfădim şi nu ne dăm niciodată în judecată unii pe alţii. Dar de ce nu ne dăm niciodată în judecată? Pentru că noi nu vrem să primim şi nici să folosim bani. De ce nu vrem noi să îngăduim banii? Pentru că nu vrem legi – pentru că, de când e lumea, strămoşii noştri au trăit fără ele.

Având în vedere că populaţia wendat avea cu siguranţă un cod de legi, Kandiaronk ar putea părea mincinos. Prin legi, el se referă totuşi în mod clar la cele de natură coercitivă sau punitivă. El analizează în continuare defectele sistemului juridic francez, insistând în special asupra persecuţiilor judiciare, a mărturiei false, a torturii, a acuzaţiilor de vrăjitorie şi a justiţiei diferenţiate pentru bogaţi şi pentru săraci. În concluzie, el revine la observaţia sa iniţială: tot acest arsenal menit să-i forţeze pe oameni să se comporte bine ar fi inutil dacă Franţa nu ar menţine şi un dispozitiv contrar care îi încurajează să se comporte rău. Acest dispozitiv este format din bani, drepturi de proprietate şi urmărirea propriului interes material ce rezultă de aici:

> *Kandiaronk*: De şase ani mă tot gândesc la starea societăţii europene, dar nu găsesc nimic în acţiunile sale care să nu fie mai prejos de ce e omenesc şi cred că acest lucru nu poate fi altfel, decât dacă aţi fi dispuşi să trăiţi fără „al meu” şi „al tău”. Eu zic aşadar că ceea ce numiţi voi bani este diavolul

> diavolilor, tiranul francezilor, sursa tuturor relelor, blestemul sufletelor şi mormântul celor vii. A vrea să trăieşti în ţara banilor şi să-ţi păstrezi şi sufletul este ca şi cum ai vrea să te arunci la fundul unui lac ca să rămâi viu. Banii odrăslesc desfrâu, neruşinare, urzeli, şiretlicuri, minciună, trădare, rea-credinţă – toate relele de pe lumea asta. Tatăl îşi vinde copiii, soţii îşi vând nevestele, soţiile îşi trădează soţii, fraţii se ucid între ei, prietenii se trădează şi toate astea pentru bani. În lumina tuturor acestor lucruri, spune-mi că noi, wendat, greşim că nu vrem nici să punem mâna pe arginţi şi nici măcar să-i privim.

Pentru europenii anului 1703 era un discurs ameţitor.

O mare parte din schimbul ulterior de replici constă în încercarea francezului de a-l convinge pe Kandiaronk de avantajele adoptării civilizaţiei europene, Kandiaronk replicând că mai bine ar adopta francezii modul de viaţă al indienilor wendat. Chiar îţi închipui, spune el, că eu aş fi fericit să trăiesc ca unul dintre locuitorii Parisului, să-mi petrec două ore în fiecare dimineaţă doar ca să-mi îmbrac cămaşa şi să mă machiez, să mă ploconesc în faţa fiecărui neghiob nesuferit pe care îl întâlnesc pe stradă şi care s-a întâmplat să primească prin naştere o moştenire? Chiar îţi închipui că aş putea să umblu cu o pungă plină de bani şi să nu-i dau imediat celor flămânzi, că aş purta la mine o sabie şi nu aş scoate-o imediat ce aş vedea prima şleahtă de huligani luându-i cu arcanul pe nevoiaşi pentru a-i înrola în marină? Dacă Lahontan adopta însă un mod de viaţă american, îi spune Kandiaronk, ar putea dura o vreme până să se adapteze – dar în final ar fi mult mai fericit. (Kandiaronk avea oarecare dreptate, după cum am văzut în capitolul precedent; coloniştii adoptaţi de societăţi indigene nu au mai vrut aproape niciodată să se întoarcă.)

Kandiaronk este chiar dispus să sugereze că Europa s-ar descurca mai bine dacă întregul său sistem social ar fi desfiinţat:

> *Lahontan*: Încearcă măcar o dată în viaţă să asculţi cu băgare de seamă. Nu vezi, prietene, că naţiunile Europei nu ar putea trăi fără aur şi argint – sau alt lucru preţios? Fără ele, nobilii, preoţii, negustorii şi mulţi alţii care nu sunt în stare să lucreze pământul ar muri de foame. Regii noştri nu ar mai fi regi; ce soldaţi ar mai avea? Cine ar vrea să mai muncească pentru ei sau pentru oricine altcineva?... Aceasta ar arunca Europa în haos, ar fi o bramburea lă, cea mai cumplită imaginabilă.
> *Kandiaronk*: Ce-mi tot povesteşti dumneata de nobili, negustori şi preoţi? Ar mai fi aşa ceva dacă aţi renunţa la „al meu” şi „al tău”? Aţi fi cu toţii egali, aşa cum sunt wendat. Numai în primii treizeci de ani după alungarea interesului personal aţi vedea o anumită disperare, căci aceia care nu-s în stare decât să bea, să mănânce, să doarmă şi să se bucure ar muri de dorul lui. Dar progeniturile lor ar trăi ca noi. Am vorbit destul despre însuşirile care noi, wendat, credem că trebuie să definească umanitatea – înţelepciune, raţiune, echitate etc. – şi te-am făcut să pricepi că interesul material le spulberă pe toate. Piedica asta nu-l lasă pe omul motivat de interese să fie un om al raţiunii.

Aici, în sfârşit, „egalitatea” este invocată ca un ideal conştientizat – dar numai ca rezultat al unei confruntări prelungite între instituţiile şi valorile americane şi cele europene şi ca o provocare calculată, întorcând discursul civilizator

european împotriva lui însuşi.

Unul dintre motivele pentru care comentatorilor moderni le-a fost atât de uşor să îl catalogheze pe Kandiaronk drept arhetipul „nobilului sălbatic” (şi, prin urmare, drept o simplă proiecţie a fanteziilor europenilor) este că multe dintre afirmaţiile sale sunt atât de evident exagerate. Nu este întru totul adevărat că wendat sau alte societăţi americane nu aveau legi, nu se certau niciodată şi nu cunoşteau inegalităţi de bogăţie. În acelaşi timp, după cum am văzut, principala linie de argumentare a lui Kandiaronk se potriveşte perfect cu ceea ce tot auzeau misionarii şi coloniştii francezi din America de Nord de la alţi amerindieni. A susţine că, din cauză că *Dialogurile* sunt romanţate, nu pot reflecta cu adevărat ceea ce a spus el înseamnă a presupune că oamenii nu s-ar prezenta niciodată într-o lumină mai favorabilă – în ciuda faptului că orice polemist abil ar face probabil exact asta în asemenea circumstanţe, iar toate sursele sunt de acord că Kandiaronk era poate cel mai iscusit pe care l-au întâlnit vreodată.

În anii 1930, antropologul Gregory Bateson a inventat termenul *schismogeneză* pentru a descrie tendinţa oamenilor de a se autodefini prin opoziţie cu alţii[37]. Imaginaţi-vă doi oameni care încep să se contrazică din cauza unui dezacord politic minor, dar, după o oră, ajung să adopte poziţii atât de intransigente, încât se trezesc că îi separă cine ştie ce frontieră ideologică de netrecut – adoptând chiar poziţii extreme pe care nu le-ar îmbrăţişa niciodată în condiţii normale, numai ca să arate că resping complet punctele de vedere ale celuilalt. La început, amândoi sunt nişte social-democraţi moderaţi cu tendinţe uşor divergente; după câteva ore de discuţii aprinse, unul a devenit oarecum leninist, iar celălalt un susţinător al ideilor lui Milton Friedman. Ştim că se poate întâmpla aşa ceva în timpul polemicilor. Bateson a sugerat că astfel de procese pot deveni instituţionalizate şi la nivel cultural. Cum de ajung băieţii şi fetele din Papua – Noua Guinee, se întreba el, să se comporte atât de diferit, în ciuda faptului că nimeni nu îi învaţă niciodată în mod explicit cum ar trebui să se comporte băieţii şi cum ar trebui să se poarte fetele? Nu doar imitându-i pe cei mai mari decât ei, ci şi pentru că atât băieţii, cât şi fetele învaţă să găsească respingător comportamentul sexului opus şi încearcă să semene cât mai puţin cu acesta. Ceea ce începe ca diferenţe învăţate minore devine exagerat până ce femeile ajung să se considere şi, din ce în ce mai mult, chiar să devină tot ceea ce nu sunt bărbaţii. Şi, desigur, bărbaţii fac acelaşi lucru în raport cu femeile.

Bateson era interesat de procesele psihologice din interiorul societăţilor, dar avem toate motivele să credem că ceva similar se întâmplă şi *între* societăţi. Oamenii ajung să se definească în raport cu vecinii lor. Astfel, citadinii devin mai citadini, aşa cum barbarii devin mai barbari. Dacă într-adevăr se poate spune

că există un „caracter naţional”, acesta nu poate fi decât rezultatul unor astfel de procese schismogenetice: englezii încercând să semene cât mai puţin cu francezii, francezii cât mai puţin cu germanii şi aşa mai departe. Sau, cel puţin, toţi îşi vor exagera cu siguranţă deosebirile când se ceartă între ei.

Într-o confruntare istorică a civilizaţiilor precum cea care a avut loc de-a lungul Coastei de Est a Americii de Nord în secolul al XVII-lea, ne putem aştepta să vedem două procese contradictorii. Pe de o parte, este de aşteptat ca oamenii din ambele tabere să înveţe unii de la alţii şi să adopte ideile, obiceiurile şi tehnologiile celorlalţi (americanii au început să folosească muschete europene; coloniştii europeni au început să adopte abordări americane mai indulgente în ceea ce priveşte disciplinarea copiilor). În acelaşi timp, ei vor face aproape invariabil şi contrariul, alegând anumite puncte de contrast şi exagerându-le sau idealizându-le – în cele din urmă încercând chiar să se comporte, în unele privinţe, cât mai puţin ca noii lor vecini.

Accentul pus de Kandiaronk pe tema banilor este tipic pentru astfel de situaţii. Chiar şi astăzi, societăţile indigene încorporate în economia globală, din Bolivia până în Taiwan, îşi definesc aproape invariabil tradiţiile, cum spune Marshall Sahlins, prin opoziţia faţă de „viaţa închinată banilor”[38] a omului alb.

Toate acestea ar fi preocupări mai degrabă minore dacă lucrările lui Lahontan nu ar fi avut atât de mult succes, însă impactul lor asupra sensibilităţii europene a fost enorm. Opiniile lui Kandiaronk au fost traduse în germană, engleză, olandeză şi italiană şi au continuat să fie tipărite, în mai multe ediţii, mai mult de un veac. În secolul al XVIII-lea, orice intelectual care se respecta aproape sigur le citise. Ele au inspirat un noian de imitaţii. În 1721, spectatorii parizieni se înghesuiau să vadă comedia lui Delisle de la Drevetière *L’Arlequin sauvage*: povestea unui wendat adus în Franţa de un tânăr căpitan de vas, cuprinzând o lungă serie de monologuri indignate în care eroul „pune bolile societăţii [franceze] pe seama proprietăţii private, a banilor şi în special a monstruoasei inegalităţi care îi face pe săraci sclavii celor bogaţi”[39]. Piesa a fost reluată aproape anual în următoarele două decenii[40].

Şi mai frapant este că aproape toate figurile importante ale Iluminismului francez au încercat să facă o critică a propriei societăţi à la Lahontan, din perspectiva unui străin imaginar. Montesquieu a ales un persan; marchizul d’Argens un chinez; Diderot un tahitian; Chateaubriand un natchez; *l’ingenu* al lui Voltaire era pe jumătate wendat şi pe jumătate francez[41]. Toţi au preluat şi au dezvoltat teme şi argumente împrumutate direct de la Kandiaronk, completate cu replici ale altor „critici sălbatici” din relatările călătorilor[42]. Ba chiar există argumente serioase în favoarea ideii că adevăratele origini ale „privirii

occidentale” – acel mod raţional, presupus obiectiv de a privi culturile ciudate şi exotice care a ajuns să caracterizeze antropologia europeană de mai târziu – nu se află în scrierile de călătorie, ci mai degrabă în relatările europenilor despre aceşti băştinaşi sceptici imaginari: privind spre interior, încruntaţi, la curiozităţile exotice ale Europei însăşi.

Poate cea mai populară lucrare de acest gen, publicată în 1747, a fost *Scrisori ale unei peruviene* de Madame de Graffigny, amfitrioana unui renumit salon literar, care privea societatea franceză prin ochii unei imaginare prinţese incaşe răpite. Cartea este considerată un punct de reper feminist, fiind probabil primul roman european despre o femeie care nu se încheie ori cu căsătoria, ori cu moartea protagonistei. Zilia, eroina incaşă a doamnei de Graffigny, critică în aceeaşi măsură şi vanităţile şi absurdităţile societăţii europene, şi patriarhatul. În secolul al XIX-lea, romanul era considerat în unele medii prima operă care a introdus noţiunea de socialism de stat în rândul publicului larg, Zilia întrebându-se de ce regele francez, în ciuda faptului că percepe tot felul de biruri împovărătoare, nu poate pur şi simplu să redistribuie bogăţia la fel ca Sapa Inca[43].

În 1751, în timp ce pregătea o a doua ediţie a cărţii ei, Madame de Graffigny a trimis scrisori către diverşi prieteni, cerându-le sugestii de modificări. Unul dintre aceşti corespondenţi era un seminarist de 23 de ani, economist în devenire, A.R.J. Turgot, şi se întâmplă să avem o copie a răspunsului său – lung şi foarte critic (deşi într-un mod constructiv). Textul lui Turgot este cum nu se poate mai important, deoarece marchează un moment-cheie în dezvoltarea lui intelectuală: momentul în care a început să transforme cea mai durabilă contribuţie a sa la gândirea umană – ideea de progres economic material – într-o teorie generală a istoriei.

În care explicăm puterile demiurgice ale lui A.R.J. Turgot şi cum a întors el pe dos critica indigenă a civilizaţiei europene, punând bazele celor mai multe dintre viziunile moderne asupra evoluţiei sociale (sau cum o dezbatere despre „libertate” a devenit una despre „egalitate”)

Imperiul Incaş nu ar putea fi descris drept „egalitarist” – la urma urmei, era un imperiu –, dar Madame de Graffigny l-a descris ca pe un despotism binevoitor, unul în care toţi sunt în cele din urmă egali în faţa regelui. Critica

Ziliei la adresa Franţei, la fel ca a tuturor străinilor imaginari care se înscriu pe linia lui Kandiaronk, se centrează pe lipsa de libertate individuală din societatea franceză şi pe inegalităţile sale violente[44]. Dar Turgot găsea o asemenea gândire neliniştitoare, chiar periculoasă.

Da, recunoştea Turgot, „cu toţii iubim ideea de libertate şi de egalitate" – în principiu. Dar trebuie să luăm în considerare un context mai larg. În realitate, a riscat el, libertatea şi egalitatea sălbaticilor nu este un semn al superiorităţii lor, ci un semn de inferioritate, întrucât e posibilă numai într-o societate în care fiecare gospodărie este în mare parte autosuficientă şi, prin urmare, în care toţi sunt la fel de săraci. Pe măsură ce societăţile evoluează, a argumentat Turgot, tehnologia avansează. Deosebirile naturale dintre indivizi în ceea ce priveşte talentele şi capacităţile (care au existat întotdeauna) devin mai semnificative şi în cele din urmă formează baza unei diviziuni a muncii din ce în ce mai complexe. Progresăm de la societăţi simple precum cele ale indienilor wendat la propria noastră „civilizaţie comercială" complexă, în care sărăcia şi lipsurile unora – oricât de regretabile ar fi – reprezintă totuşi condiţia necesară pentru prosperitatea societăţii în ansamblu.

O astfel de inegalitate nu poate fi evitată, a conchis Turgot în răspunsul său către Madame de Graffigny. Singura alternativă, în opinia sa, ar fi intervenţia masivă a statului, ca la incaşi, pentru a crea o uniformitate a condiţiilor sociale: o egalitate forţată care nu ar putea avea alt efect decât de a înăbuşi orice iniţiativă şi, prin urmare, ar duce la o catastrofă economică şi socială. În acest context, Turgot i-a sugerat doamnei de Graffigny să-şi rescrie romanul astfel încât Zilia să înţeleagă aceste implicaţii teribile la sfârşitul cărţii.

Deloc surprinzător, Graffigny nu a ţinut cont de sfatul lui.

Câţiva ani mai târziu, Turgot avea să exprime aceleaşi idei într-o serie de prelegeri despre istoria lumii. El susţinea deja – de câţiva ani – întâietatea progresului tehnologic ca motor al unei îmbunătăţiri sociale globale. În aceste prelegeri, el a transformat argumentul într-o teorie explicită a etapelor dezvoltării economice: evoluţia socială, a explicat el, începe întotdeauna cu vânătorii, apoi trece la o etapă a păstoritului, apoi la agricultură şi abia după aceea trece, în sfârşit, la etapa contemporană a civilizaţiei comerciale urbane[45]. Cei care încă rămân vânători, păstori sau simpli agricultori sunt înţeleşi cel mai bine ca vestigii ale stadiilor noastre anterioare de dezvoltare socială.

În acest fel au fost formulate pentru prima dată în Europa teoriile evoluţiei sociale – acum atât de familiare, încât rareori ne mai gândim la originile lor : ca răspuns direct la forţa criticii indigenilor. În doar câţiva ani, împărţirea de către Turgot a tuturor societăţilor în cele patru stadii apărea în prelegerile prietenului şi aliatului său intelectual Adam Smith, la Glasgow, şi era transpusă într-o teorie

generală a istoriei omenirii de colegii lui Smith, printre care lordul Kames, Adam Ferguson şi John Millar. Noua paradigmă a început curând să aibă un efect profund asupra modului în care gânditorii europeni şi publicul european mai larg şi-i imaginau pe băştinaşi.

Observatorii care până atunci consideraseră că modurile de subzistenţă şi de diviziune a muncii din societăţile nord-americane erau chestiuni minore sau cel mult de importanţă secundară au început acum să creadă că acestea erau singurele aspecte care contau cu adevărat. Tuturor grupurilor din lume trebuia să li se aplice aceeaşi mare scară evolutivă, în funcţie de modul lor principal de obţinere a hranei. Societăţile „egalitare" au fost surghiunite în partea de jos a acestei scări, unde puteau cel mult să ofere unele informaţii despre cum ar fi trăit strămoşii noştri îndepărtaţi; dar cu siguranţă nu mai puteau fi concepute ca parteneri egali într-un dialog despre cum ar trebui să se comporte în prezent locuitorii ţărilor bogate şi puternice.

Să ne oprim un moment ca să facem bilanţul. În anii dintre 1703 şi 1751, după cum am văzut, critica amerindienilor la adresa societăţii europene a avut un impact uriaş asupra gândirii europene. Ceea ce a început ca reacţii generalizate de indignare şi de dezgust ale americanilor (când au fost expuşi pentru prima dată la moravurile europenilor) s-a transformat în cele din urmă, prin intermediul a mii de conversaţii, purtate în zeci de limbi, de la portugheză la rusă, într-o dezbatere despre natura autorităţii, decenţă, responsabilitate socială şi, mai presus de toate, libertate. Pe măsură ce observatorilor francezi le-a devenit clar că majoritatea amerindienilor considerau autonomia individuală şi libertatea de acţiune valori supreme – organizându-şi viaţa în aşa fel încât să minimizeze orice posibilitate ca o fiinţă umană să fie subordonată voinţei alteia şi, prin urmare, considerând societatea franceză în esenţă una de sclavi arţăgoşi –, au reacţionat în diverse moduri.

Unii, cum ar fi iezuiţii, au condamnat categoric principiul libertăţii. Alţii – colonişti, intelectuali şi membri ai publicului cititor de acasă – au ajuns să-l vadă ca pe o propunere socială provocatoare şi atrăgătoare. (Concluziile în această privinţă, de fapt, nu aveau neapărat legătură cu sentimentele lor faţă de populaţiile indigene, pe care adesea se bucurau să le vadă exterminate – deşi, ca să fim corecţi, au existat personalităţi publice de ambele părţi ale acestei linii de fractură intelectuală care s-au opus ferm agresiunii împotriva popoarelor străine.) De fapt, critica indigenilor la adresa instituţiilor europene era considerată atât de puternică, încât oricine avea obiecţii faţă de configuraţiile intelectuale şi sociale existente avea tendinţa de a o folosi ca armă: un joc, după cum am văzut, jucat de aproape toţi marii iluminişti.

De-a lungul acestui proces – şi am văzut acest lucru întâmplându-se deja cu Lahontan şi Kandiaronk –, dezbaterea despre libertate a devenit, din ce în ce mai mult, şi o dezbatere despre egalitate. Dar, mai ales, aceste apeluri la înţelepciunea „sălbaticilor” erau tot mijloace de a sfida aroganţa autorităţii instituite: acea certitudine medievală că judecăţile Bisericii şi ordinea pe care o impunea, adoptând varianta corectă de creştinism, erau în mod necesar superioare celor ale oricui altcuiva de pe pământ.

Cazul lui Turgot dezvăluie în ce măsură aceste idei de civilizaţie, evoluţie şi progres – pe care am ajuns să le considerăm a se afla chiar în centrul gândirii iluministe – sunt, de fapt, relativ noi în cadrul acestei tradiţii critice. Cel mai important, arată cum dezvoltarea acestor idei a survenit ca reacţie directă la forţa criticii indigenilor. Ba chiar a fost nevoie de un efort uriaş pentru a salva acel sentiment de superioritate a europenilor pe care iluminiştii urmăriseră să-l răstoarne, să-l zdruncine şi să-l descentreze. Cu siguranţă, în următorii o sută şi ceva de ani, astfel de idei au devenit o strategie de o eficacitate redutabilă. Dar ele au iscat şi o mulţime de contradicţii: de pildă, faptul inedit că imperiile coloniale europene, spre deosebire de aproape oricare altul din istorie, au fost forţate să-şi îmbrăţişeze efemeritatea, pretinzând că sunt doar nişte vehicule temporare pentru a accelera marşul spre civilizaţie al supuşilor lor – cel puţin al acelor supuşi pe care, spre deosebire de wendat, nu îi şterseseră aproape complet de pe hartă.

Şi uite-aşa ajungem din nou la Rousseau.

Cum Jean-Jacques Rousseau, după ce a câştigat un prestigios concurs de eseuri, a pierdut altul (depăşind numărul de cuvinte admis), dar în cele din urmă a ajuns să ia în stăpânire întreaga istorie a omenirii

Corespondenţa dintre Madame de Graffigny şi Turgot ne ajută să ne facem o idee despre dezbaterea intelectuală din Franţa de la începutul anilor 1750, cel puţin în saloanele pe care le frecventa Rousseau. Erau, oare, libertatea şi egalitatea valori universale sau erau – cel puţin în forma lor pură – incompatibile cu un regim bazat pe proprietatea privată? A dus progresul artelor şi al ştiinţelor la o mai bună înţelegere a lumii şi, prin urmare, şi la un progres moral? Sau critica indigenilor era corectă, iar bogăţia şi puterea Franţei erau doar un efect secundar pervers al unor aranjamente sociale nefireşti, chiar patologice? Acestea

erau, la vremea aceea, întrebările de pe buzele tuturor polemiştilor.

Dacă ştim astăzi ceva despre aceste dezbateri se datorează în mare parte influenţei lor asupra eseului lui Rousseau. *Discursul asupra originii şi fundamentelor inegalităţii dintre oameni* a fost predat, dezbătut şi disecat în mii de săli de curs – ceea ce este ciudat, pentru că în multe privinţe este o excepţie excentrică, până şi după standardele de la vremea aceea.

În prima parte a vieţii sale, Rousseau a fost cunoscut în principal pentru ambiţiile sale de compozitor. Afirmarea lui ca teoretician social a început în 1750, când a participat la un concurs organizat de aceeaşi societate savantă, Academia din Dijon, pe tema: „A contribuit restaurarea ştiinţelor şi a artelor la progresul moral?”[46]. Rousseau a câştigat premiul întâi şi faimă naţională cu un eseu în care susţinea pătimaş că nu s-a întâmplat aşa. Intuiţiile noastre morale elementare, a afirmat el, sunt în mod fundamental decente şi de bun-simţ; civilizaţia nu face decât să ne corupă, încurajându-ne să preţuim mai mult forma decât conţinutul. Aproape toate exemplele din acest *Discurs asupra ştiinţelor şi artelor* sunt luate din surse clasice greceşti şi romane – dar în notele de subsol Rousseau face aluzie şi la alte surse de inspiraţie:

> Nu îndrăznesc să vorbesc despre aceste naţii fericite care nu cunosc nici măcar numele viciilor pe care noi ne chinuim atâta să le curmăm, despre acei sălbatici din America ale căror metode simple şi naturale de menţinere a ordinii publice Montaigne nu şovăie să le prefere, nu doar legilor lui Platon, ci chiar şi oricărui lucru pe care filosofia va putea vreodată să-l considere desăvârşit pentru guvernarea popoarelor. El citează în acest sens o sumedenie de exemple frapante pentru cei care pricep cum să le admire. În plus, spune el, ei nu poartă nădragi![47]

Victoria lui Rousseau a iscat un scandal. Se considera cel puţin discutabil ca o academie dedicată promovării artelor şi ştiinţelor să acorde cele mai înalte onoruri unei disertaţii care susţinea că artele şi ştiinţele sunt complet contraproductive. Cât despre Rousseau, acesta şi-a petrecut o mare parte din următorii ani scriind răspunsuri foarte mediatizate la criticile aduse textului său (şi folosindu-se de noua sa faimă pentru a produce o operă comică, *Vrăjitorul satului*, care a devenit populară la curtea franceză). În 1754, când Academia din Dijon a anunţat un nou concurs pe tema originilor inegalităţii sociale, organizatorii au simţit clar că trebuie să-l pună la punct pe arivist.

Rousseau a muşcat momeala. A prezentat un tratat şi mai elaborat, menit în mod clar să şocheze şi să deruteze. Nu numai că nu a câştigat premiul (care a fost acordat unui eseu foarte convenţional scris de un reprezentant al clerului, abatele Talbert, care punea în principal pe seama păcatului originar situaţia de inegalitate contemporană), ci juriul a anunţat că, întrucât lucrarea lui Rousseau depăşea cu mult numărul de cuvinte admis, nici măcar nu o citise până la capăt.

Eseul lui Rousseau este fără îndoială ciudat. De asemenea, nu este tocmai ceea ce se pretinde adesea a fi. Rousseau nu susţine, de fapt, că societatea umană începe într-o stare de inocenţă idilică. El explică, destul de derutant, că primii oameni erau în esenţă buni, dar se evitau sistematic unii pe alţii de teama violenţei. Ca urmare, fiinţele umane în starea naturală erau creaturi solitare, ceea ce îi permite să argumenteze că „societatea" în sine – adică orice formă de asociere permanentă între indivizi – reprezintă în mod necesar o limitare a libertăţii umane. Chiar şi limbajul a însemnat un compromis. Dar adevărata inovaţie pe care o introduce Rousseau vine în momentul-cheie al „căderii" omului, moment declanşat, susţine el, de apariţia relaţiilor de proprietate.

Modelul de societate umană al lui Rousseau – care, după cum subliniază el în mod repetat, nu trebuie luat literal, ci este un simplu experiment de gândire – implică trei etape: o stare naturală pur imaginară, în care indivizii trăiau izolaţi unii de alţii; o etapă de sălbăticie ca în Epoca pietrei, ulterioară inventării limbajului (în care îi include pe majoritatea locuitorilor moderni ai Americii de Nord şi pe alţi „sălbatici" care mai puteau fi observaţi la vremea aceea); apoi, în sfârşit, civilizaţia, care a urmat inventării agriculturii şi metalurgiei. Fiecare marchează un declin moral. Dar, aşa cum are grijă Rousseau să sublinieze, întreaga parabolă este o modalitate de a înţelege ce a făcut posibil ca fiinţele umane să accepte conceptul de proprietate privată:

> Primul om care, împrejmuind un teren, s-a încumetat să spună *acesta este al meu* şi care a găsit oameni destul de proşti ca să-l creadă a fost adevăratul întemeietor al societăţii civile. De câte crime, războaie, omoruri, de câte mizerii şi orori ar fi scutit omenirea cel care, scoţând ţăruşii sau astupând şanţul, ar fi strigat semenilor săi: „Feriţi-vă să-l ascultaţi pe acest impostor; sunteţi pierduţi dacă uitaţi că roadele sunt ale tuturor şi pământul nu este al nimănui!". După toate probabilităţile însă, lucrurile ajunseseră până acolo încât nu mai puteau să rămână cum erau. Căci ideea de proprietate, depinzând de multe alte idei anterioare ce nu s-au putut naşte decât succesiv, nu s-a format dintr-odată în spiritul uman[48].

Aici, Rousseau îşi pune exact aceeaşi întrebare care i-a nedumerit pe atâţia amerindieni. Cum se face că europenii sunt capabili să transforme bogăţia în putere, să transforme o simplă distribuire inegală a bunurilor materiale – care există, cel puţin într-o anumită măsură, în orice societate – în capacitatea de a le spune altora ce să facă, de a-i folosi ca servitori, muncitori sau grenadieri sau pur şi simplu să considere că nu e treaba lor dacă alţii sunt lăsaţi să moară în drum?

Deşi Rousseau nu citează direct nici din Lahontan, nici din *Relatările iezuiţilor*, este evident că le cunoştea[49], la fel ca orice intelectual din vremea lui, iar opera sa este influenţată de aceleaşi întrebări critice: de ce sunt europenii atât de competitivi? De ce nu împart hrana? De ce ascultă de ordinele altora? Lunga

disertaţie a lui Rousseau despre *pitié* – compasiunea naturală pe care, susţine el, o nutresc sălbaticii unii faţă de alţii şi care stăvileşte cele mai cumplite ravagii ale civilizaţiei în a doua sa fază – are sens doar în lumina constantelor exclamaţii de consternare ale băştinaşilor care se regăsesc în aceste cărţi: că europenilor pur şi simplu nu pare să le pese unii de alţii; că nu sunt „nici mărinimoşi, nici cumsecade”[50].

Motivul uimitorului succes al eseului este deci că, în ciuda stilului său senzaţionalist, el reprezintă de fapt un soi de compromis inteligent între două sau poate chiar trei poziţii contradictorii referitoare la cele mai arzătoare preocupări sociale şi morale ale Europei în secolul al XVIII-lea. El reuşeşte să încorporeze elemente ale criticii băştinaşilor, ecouri ale poveştii biblice a căderii din rai şi ceva care cel puţin seamănă foarte mult cu etapele evoluţiei dezvoltării materiale care tocmai erau propuse de Turgot şi de iluminiştii scoţieni. Rousseau este de acord, în esenţă, cu opinia lui Kandiaronk că europenii civilizaţi erau, în mare măsură, nişte creaturi abjecte, din toate motivele pe care le subliniase şeful wendat; şi este de acord că la baza problemei este proprietatea. Singura diferenţă – majoră – dintre ei este că Rousseau, spre deosebire de Kandiaronk, nu poate concepe cu adevărat ca societatea să se bazeze pe altceva.

Traducând critica băştinaşilor în termeni pe care filosofii francezi îi puteau înţelege, s-a pierdut tocmai acest sentiment al posibilităţii. Pentru nişte americani precum Kandiaronk, nu exista nicio contradicţie între libertatea individuală şi comună – mai exact, comună în sensul în care o folosim aici, ca o prezumţie de partajare, ideea că ne putem aştepta ca, dacă nu sunt duşmani declaraţi, oamenii să fie dispuşi să răspundă nevoilor celorlalţi. În viziunea americanilor, libertatea individului se presupunea că se întemeiază pe un anumit nivel de „comunitarism bazal”, deoarece, la urma urmei, oamenii care mor de foame sau care nu au haine potrivite ori un adăpost în timpul unei furtuni de zăpadă nu sunt cu adevărat liberi să facă mare lucru, în afară de orice este necesar pentru a rămâne în viaţă.

Concepţia europeană despre libertatea individuală era, în schimb, legată în mod ineluctabil de noţiunea de proprietate privată. Din punct de vedere juridic, această asociere are la origine în primul rând prerogativele bărbatului în calitate de cap al familiei în Roma antică şi care putea să facă ce voia cu bunurile şi cu proprietăţile sale, inclusiv copiii şi sclavii[51]. În această viziune, libertatea era întotdeauna definită – cel puţin potenţial – drept ceva exercitat în detrimentul altora. Mai mult, în dreptul roman din Antichitate (şi în dreptul european modern) se punea un accent puternic pe autonomia gospodăriilor; prin urmare, adevărata libertate însemna autonomie în sens radical, nu doar autonomie a voinţei, ci şi faptul de a nu depinde în niciun fel de alte fiinţe umane (cu excepţia

celor pe care le aveai sub control direct). Rousseau, care a insistat mereu că doreşte să trăiască fără să depindă de ajutorul altora (chiar dacă toate nevoile sale erau satisfăcute de amante şi de servitori), a aplicat aceeaşi logică şi în felul cum şi-a trăit viaţa[52].

Când strămoşii noştri, scria Rousseau, au luat decizia fatală de a împărţi pământul în parcele deţinute individual, creând structuri legale pentru a-şi proteja proprietatea, apoi guverne care să impună aceste legi, îşi imaginau că aşa creează mijloacele de a-şi păstra libertatea. De fapt, ei „s-au grăbit să-şi pună lanţurile”. Aceasta este o imagine puternică, dar nu e limpede cum credea Rousseau că ar fi arătat de fapt această libertate pierdută; mai ales dacă, aşa cum a insistat el, orice relaţie umană durabilă, chiar şi una de ajutor reciproc, este ea însăşi o limitare a libertăţii. Nu este deloc surprinzător că el ajunge să inventeze o epocă pur imaginară, în care oamenii rătăceau singuri printre copaci; mai surprinzător, poate, este că lumea sa imaginară a ajuns atât de des să definească orizonturile noastre. Cum s-a întâmplat asta?

În care analizăm relaţiile dintre critica indigenilor, mitul progresului şi naşterea stângii

Aşa cum am mai menţionat, după Revoluţia Franceză criticii conservatori l-au acuzat pe Rousseau de mai toate relele. Mulţi l-au considerat personal responsabil pentru ghilotină. Visul de a reveni la vechea stare de libertate şi de egalitate, susţineau ei, a generat exact efectele pe care le prezisese Turgot: un totalitarism de tip incaş care nu putea fi impus decât prin teroare revoluţionară.

Este adevărat că actorii politici radicali de pe vremea revoluţiilor americană şi franceză au îmbrăţişat ideile lui Rousseau. Iată, de exemplu, un fragment care ar fi extras dintr-un manifest scris în 1776 ce reproduce aproape perfect fuzionarea de către Rousseau a evoluţionismului şi criticii proprietăţii private ca origine a statului:

> Pe măsură ce familiile se înmulţeau, mijloacele lor de a se întreţine începură să lipsească; viaţa nomadă sau itinerantă a luat sfârşit; a luat naştere PROPRIETATEA; oamenii îşi aleseră o locuinţă într-un loc; agricultura îi aduse mai aproape. Se dezvoltă limbajul; trăind împreună, oamenii începură să-şi măsoare forţele unii cu un alţii, să facă deosebire între cei slabi şi cei puternici. Aici, fără îndoială, văzură cum se pot ajuta unul pe altul; cum băgarea de seamă şi forţa unui singur individ puteau să cârmuiască diverse familii adunate laolaltă şi să le apere câmpurile împotriva năvalei duşmanului; dar astfel LIBERTATEA fu distrusă din temelii, EGALITATEA dispăru[53].

Aceste cuvinte sunt extrase din aşa-zisul manifest al Ordinului Secret al Illuminati, o reţea de activişti revoluţionari organizată în cadrul francmasoneriei de un profesor bavarez de drept pe nume Adam Weishaupt. Organizaţia chiar a existat la sfârşitul secolului al XVIII-lea; scopul ei era, chipurile, să educe o elită internaţională sau chiar antinaţională luminată, care să urmărească restaurarea libertăţii şi a egalităţii.

Conservatorii au denunţat aproape imediat Ordinul, ceea ce a dus la interzicerea acestuia în 1785, la mai puţin de zece ani după fondare, dar conspiraţioniştii de dreapta au insistat că el continua să existe şi că Illuminati erau mâinile invizibile care au tras sforile din spatele Revoluţiei Franceze (sau mai târziu chiar al celei ruse). Este stupid, dar unul dintre motivele pentru care a fost posibilă această fantezie este că Illuminati au fost poate primii care au avansat ideea că o avangardă revoluţionară, instruită în interpretarea corectă a doctrinei, ar fi capabilă să înţeleagă direcţia generală a istoriei omenirii – şi, prin urmare, ar putea interveni pentru a-i accelera progresul[54].

Poate părea ironic că Rousseau, care şi-a început cariera adoptând o poziţie pe care astăzi am considera-o ultraconservatoare – că aparentul progres duce doar la decădere morală –, avea să ajungă până la urmă suprema oaie neagră a atâtor conservatori[55]. Dar trădătorilor le este întotdeauna rezervat un vitriol special.

Mulţi gânditori conservatori consideră că Rousseau s-a întors de unde a plecat, ajungând, după un început promiţător, la crearea a ceea ce astăzi considerăm a fi stânga politică. Şi nici nu se înşală foarte tare. Rousseau a fost într-adevăr un personaj crucial în coagularea gândirii de stânga. Unul dintre motivele pentru care dezbaterile intelectuale de la mijlocul secolului al XVIII-lea ni se par astăzi atât de ciudate este tocmai că ceea ce noi înţelegem ca distincţie stânga/dreapta nu se cristalizase încă. La momentul Revoluţiei Americane, termenii *stânga* şi *dreapta* nici măcar nu existau. Rod al deceniului imediat următor, ei se refereau iniţial la poziţia scaunelor facţiunii aristocratice şi, respectiv, ale celei populare în Adunarea Naţională a Franţei în 1789.

Să subliniem (deşi chiar nu ar trebui să fie nevoie) că efuziunile lui Rousseau cu privire la buna-cuviinţă fundamentală a naturii umane şi la vremurile de mult apuse ale libertăţii şi egalităţii nu au fost în niciun caz direct responsabile pentru Revoluţia Franceză. Nu e ca şi cum el i-ar fi determinat cumva pe sanculoţi să se revolte, băgându-le în cap astfel de idei (după cum am menţionat, în cea mai mare parte a istoriei Europei intelectualii par să fi fost singura categorie de oameni care *nu au fost* capabili să-şi imagineze că ar putea

fi create alte lumi). Putem susţine însă că, îmbinând critica băştinaşilor cu doctrina progresului dezvoltată iniţial pentru a o contracara, Rousseau a scris de fapt documentul fondator al stângii ca proiect intelectual.

Din acelaşi motiv, gândirea de dreapta a privit de la bun început cu neîncredere nu doar ideile progresului, ci şi întreaga tradiţie emanată din critica indigenilor. Astăzi presupunem că aceia care vorbesc despre „mitul nobilului sălbatic” sunt în principal cei de la stânga eşichierului politic şi că orice text european mai vechi care idealizează oameni ce trăiesc departe sau chiar le atribuie opinii convingătoare este în realitate doar o proiecţie romantică a fanteziilor europenilor asupra unor oameni pe care autorii nu i-au putut înţelege niciodată cu adevărat. Denigrarea rasistă a sălbaticului şi celebrarea naivă a inocenţei lui sunt întotdeauna tratate drept două feţe ale aceleiaşi medalii imperialiste[56]. Totuşi, iniţial această poziţie a fost explicit de dreapta, după cum a explicat Ter Ellingson, antropologul contemporan care a analizat cel mai detaliat subiectul. Ellingson a conchis că nu a existat niciodată un mit al „nobilului sălbatic”; cel puţin nu în sensul unui stereotip al societăţilor simple trăind într-o epocă a inocenţei primordiale fericite. Relatările călătorilor tind mai degrabă să ofere o imagine mult mai ambivalentă, descriind societăţile străine ca pe o combinaţie complicată şi uneori (pentru ei) incoerentă de virtuţi şi vicii. Ce trebuie însă investigat s-ar putea numi mai bine „mitul mitului nobilului sălbatic”: de ce anumiţi europeni au început să le atribuie altora o poziţie atât de naivă? Răspunsul nu este prea plăcut. Expresia „nobilul sălbatic” a fost de fapt popularizată cam la un secol după Rousseau, ca formulă batjocoritoare şi insultătoare. A fost folosită de o şleahtă de rasişti declaraţi, care în 1859 – când Imperiul Britanic a atins apogeul puterii – au preluat conducerea Societăţii britanice de Etnologie şi au cerut exterminarea populaţiilor inferioare.

Exponenţii iniţiali ai acestei idei au dat vina pe Rousseau, dar în scurt timp cei care studiau istoria literară au scotocit prin arhive, căutând peste tot urme ale „nobilului sălbatic”. Au fost studiate aproape toate textele discutate în acest capitol; toate au fost considerate doar nişte fantezii romantice periculoase. La început, aceste respingeri au venit totuşi din partea dreptei politice. Ellingson îl citează în mod special pe Gilbert Chinard, al cărui volum din 1913 *L’Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle* (*America şi visul exotic în literatura franceză din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea*) a fost în principal răspunzător de consacrarea noţiunii de „nobil sălbatic” ca trop literar occidental în universităţile americane, fiindcă autorul s-a sfiit poate cel mai puţin să-şi expună agenda politică.

Numindu-l pe Lahontan figura-cheie în conturarea acestei idei, Chinard a susţinut că Rousseau împrumutase anumite argumente fie din *Memoriile* lui

Lahontan, fie din *Dialogurile* sale cu Kandiaronk. Într-un sens mai larg, i se pare că cei doi semănau la fire:

> Autorul *Dialogurilor cu un sălbatic* se aseamănă cu Jean-Jacques [Rousseau] mai mult decât cu oricare alt autor. Cu toate metehnele lui, cu pricinile lui fundamental josnice, el a pus în stilul său o patimă, o ardoare ce nu se mai găsesc decât în *Discurs asupra inegalităţii*. La fel ca Rousseau, şi el e anarhist; ca şi el, e lipsit de sensibilitate morală, ba chiar într-o măsură cu mult mai mare; ca şi el, îşi închipuie că este pradă oropsirii de către tot neamul omenesc coalizat împotriva sa; ca şi el, este indignat de suferinţele celor nefericiţi şi, chiar mai mult decât el, lansează o chemare la arme; şi, mai ales, tot la fel ca el, pune pe seama proprietăţii toate relele pe care le suferim. În felul acesta, ne îngăduie să vedem o legătură nemijlocită între misionarii iezuiţi şi Jean-Jacques[57].

Potrivit lui Chinard, chiar şi iezuiţii (pretinşii duşmani ai lui Lahontan) făceau în cele din urmă acelaşi joc, introducând pe uşa din dos idei profund subversive. Motivele pentru care aceştia citau observaţiile exasperate ale interlocutorilor lor nu erau inocente. Comentând direct pasajul de mai sus, Ellingson se întreabă pe bună dreptate despre ce naiba vorbeşte de fapt Chinard aici: despre cine ştie ce mişcare anarhistă orchestrată de Lahontan, iezuiţi şi Rousseau? O teorie a conspiraţiei pentru a explica Revoluţia Franceză? Da, aproape, conchide Ellingson. Iezuiţii, potrivit lui Chinard, au promovat „idei periculoase”, lăsându-ne să credem că „sălbaticii” au însuşiri bune, iar „această impresie pare să fi fost contrară intereselor statului monarhic şi ale religiei”. De fapt, caracterizarea fundamentală pe care i-o face Chinard lui Rousseau este *un continuateur des missionaires Jésuites*, considerându-i pe misionari responsabili de naşterea „spiritelor revoluţionare [ce] aveau să transforme societatea noastră şi, înflăcăraţi de lectura relatărilor lor, să ne readucă la starea sălbaticilor americani”[58].

Pentru Chinard este irelevant dacă observatorii europeni relatau cu acurateţe sau nu opiniile interlocutorilor lor indigeni. Căci amerindienii erau, după cum spune Chinard, „o rasă diferită de a noastră”, cu care nu era posibilă nicio relaţie relevantă: la fel de bine am putea, sugerează el, să consemnăm opiniile politice ale unui spiriduş[59]. Ceea ce contează cu adevărat, subliniază el, sunt motivele albilor implicaţi – iar aceşti oameni erau în mod clar nişte nemulţumiţi şi agitatori. El îl acuză pe unul dintre primii observatori ai obiceiurilor inuiţilor din Groenlanda că ar fi introdus în descrierile sale o combinaţie de socialism şi doctrină a Illuminati – adică a privit obiceiurile sălbaticilor printr-o prismă care ar fi putut la fel de bine să fie împrumutată de la Ordinul Secret al Illuminati[60].

Dincolo de „mitul nătângului sălbatic” (de ce toate aceste lucruri

contează atât de mult pentru proiectul nostru din cartea de faţă)

Nu vom arăta aici cum s-a transformat o critică de dreapta într-o critică de stânga. Probabil că, într-o oarecare măsură, asta se poate pune pe seama lenei cercetătorilor instruiţi în istoria literaturii franceze sau engleze, confruntaţi cu ideea de a trebui să se ocupe serios de ceea ce ar fi putut gândi cu adevărat un mi'kmaq din secolul al XVII-lea. Afirmaţia că gândirea indigenilor mi'kmaq este neimportantă ar fi considerată rasistă; dar, dacă spui că ea nu poate fi cunoscută pentru că sursele erau rasiste, scapi cumva.

Totodată, această reticenţă în ceea ce priveşte raportarea la surse indigene se bazează, într-o anumită măsură, pe nişte proteste cât se poate de legitime din partea celor care au fost, de-a lungul timpului, romanţaţi. Mulţi au remarcat că pentru destinatari este aproape la fel de agasant să li se spună că sunt o rasă inferioară şi că, prin urmare, tot ceea ce zic poate fi ignorat şi să li se repete că sunt nişte copii inocenţi ai naturii sau întruchiparea înţelepciunii străvechi şi că tot ceea ce spun trebuie aşadar tratat ca inefabil profund. Ambele atitudini par menite să împiedice orice discuţie serioasă.

Aşa cum am menţionat în primul capitol, când ne-am propus să scriem această carte, ne-am imaginat că vom contribui la literatura din ce în ce mai bogată despre originile inegalităţii sociale – numai că, de data aceasta, va fi o contribuţie bazată pe dovezi concludente. Când ne-am apucat să facem cercetări, am ajuns să realizăm cât de ciudată era de fapt întrebarea „Care sunt originile inegalităţii sociale?". Chiar lăsând la o parte că insinuează existenţa unei inocenţe primordiale, acest mod de a pune problema sugerează o anumită diagnosticare a ceea ce nu funcţionează în societate şi ce se poate şi ce nu se poate face în această privinţă; iar după cum am văzut, adesea nu prea are legătură cu ceea ce oamenii care trăiesc în acele societăţi pe care am ajuns să le numim „egalitare" simt de fapt că îi deosebeşte de alţii.

Rousseau a ocolit întrebarea, reducându-şi sălbaticii la nişte simple experimente de gândire. El a fost cam singura personalitate majoră a Iluminismului francez care *nu* a scris un dialog sau altă ficţiune în încercarea de a privi societatea europeană din punctul de vedere al unui străin. De fapt, el îi privează pe „sălbaticii" săi de orice capacitate de a-şi imagina; pentru ei, fericirea derivă în întregime din incapacitatea lor de a-şi imagina lucrurile altfel sau de a se proiecta în viitor în vreun fel[61]. Lor le lipseşte aşadar şi orice fel de filosofie. Probabil de asta nu a putut nimeni să anticipeze dezastrele care aveau să urmeze când au vrut pentru prima dată să aibă proprietăţi şi au început să se alcătuiască guverne pentru a le proteja; până când fiinţele umane au devenit

capabile să gândească în perspectivă, răul era deja făcut.

În anii 1960, antropologul francez Pierre Clastres a sugerat că lucrurile stau tocmai pe dos. Dacă genul de oameni pe care ne place să ni-i imaginăm ca fiind simpli şi inocenţi nu au conducători, guverne, birocraţii, clase conducătoare şi altele asemenea nu pentru că sunt lipsiţi de imaginaţie, ci pentru că sunt, de fapt, *mai* imaginativi decât noi? Nouă ne este greu să ne imaginăm cum ar fi o societate cu adevărat liberă; poate că lor nu le vine la fel de greu să-şi imagineze cum ar fi puterea şi dominaţia arbitrare. Poate că ei nu numai că sunt în stare să şi le imagineze, ci îşi şi organizează în mod conştient societatea în aşa fel încât să o evite. După cum vom vedea în capitolul următor, teza lui Clastres are limitele sale. Dar, insistând că indivizii studiaţi de antropologi sunt la fel de conştienţi de sine şi de imaginativi ca şi antropologii înşişi, el a făcut mai mult pentru a remedia răul decât oricine altcineva înainte sau după aceea.

Rousseau a fost acuzat de multe păcate. De cele mai multe nu se face vinovat. Dacă moştenirea sa chiar conţine un element toxic, acesta este următorul: nu răspândirea imaginii „nobilului sălbatic”, ceea ce de fapt nu a făcut, ci răspândirea a ceea ce am putea numi „mitul nătângului sălbatic” – chiar dacă el îl considera fericit în prostia lui. Imperialiştii din secolul al XIX-lea au adoptat cu entuziasm stereotipul, adăugând doar diverse justificări pretins ştiinţifice – de la evoluţionismul darwinist la rasismul „ştiinţific” – ca să dezvolte acea idee de simplitate inocentă şi să ofere astfel un pretext pentru a împinge populaţiile libere ce mai rămăseseră în lume (sau din ce în ce mai mult, pe măsură ce expansiunea imperială a europenilor continua, populaţiile care fuseseră libere înainte) într-un spaţiu conceptual în care judecăţile lor nu mai păreau ameninţătoare. Asta încercăm noi să demontăm.

„Libertate, egalitate, fraternitate” a fost sloganul Revoluţiei Franceze[62]. Astăzi există discipline întregi – subramuri ale filosofiei şi ştiinţelor politice şi ale studiilor juridice – care au ca principal obiect de studiu „egalitatea”. Toată lumea este de acord că egalitatea e o valoare; nimeni nu pare să fie de acord cu privire la ce desemnează de fapt acest termen. Egalitate de şanse? Egalitate de rezultate? Egalitate formală în faţa legii?

În mod similar, societăţi precum indienii mi’kmaq, algonkini sau wendat din secolul al XVII-lea sunt frecvent descrise drept „societăţi egalitare”; sau, dacă nu, atunci societăţi de tip „ceată” ori „tribale”, ceea ce de obicei se presupune că înseamnă acelaşi lucru. Nu este niciodată foarte limpede la ce anume ar trebui să se refere acest termen. Vorbim despre o ideologie, despre convingerea că toţi membrii societăţii *ar trebui* să fie la fel – evident, nu în toate privinţele, dar în anumite aspecte considerate deosebit de importante? Sau să fie

vorba de una în care oamenii *chiar sunt* la fel? Ce ar putea însemna în practică oricare din aceste ipoteze? Că toţi membrii societăţii au acces egal la pământ, că se tratează reciproc cu aceeaşi demnitate sau că sunt la fel de liberi să-şi exprime părerile în cadrul unor adunări publice; sau vorbim despre un sistem de măsurare ce poate fi impus de observator: venitul în bani lichizi, puterea politică, aportul caloric, suprafaţa locuinţei, numărul şi calitatea bunurilor personale?

Egalitatea ar însemna, oare, anularea individului sau celebrarea individului? (La urma urmei, pentru un observator din afară, o societate în care toată lumea ar fi exact la fel şi una în care toţi ar fi atât de diferiţi, încât orice fel de comparaţie ar fi exclusă ar părea la fel de „egalitare”.) Se poate vorbi de egalitate într-o societate în care bătrânii sunt trataţi ca nişte zei şi iau toate deciziile importante, dacă toţi membrii acelei societăţi care trec de, să zicem, 50 de ani vor deveni în final şi ei bătrâni? Dar relaţiile de gen? Multe societăţi numite „egalitare” sunt cu adevărat egalitare doar între bărbaţii adulţi. Uneori, relaţiile dintre bărbaţi şi femei în astfel de societăţi numai egale nu sunt. Alteori lucrurile sunt mai ambigue.

Se poate întâmpla, de exemplu, ca o anumită societate să se aştepte ca bărbaţii şi femeile nu doar să facă tipuri diferite de activităţi, ci şi să aibă opinii diferite despre motivele pentru care munca (sau ce fel de muncă) e importantă şi, prin urmare, să considere că ei au un statut superior; sau poate că rolurile lor sunt atât de diferite, încât nici nu are sens să fie comparate. Multe dintre societăţile întâlnite de francezi în America de Nord se potrivesc acestei descrieri. Ele ar putea fi considerate matriarhale dintr-o anumită perspectivă, patriarhale din alta[63]. În astfel de cazuri, putem vorbi despre egalitate de gen? Sau am putea face asta doar dacă bărbaţii şi femeile ar fi egali şi conform unui criteriu exterior minimal: de exemplu, dacă ar fi la fel de feriţi de ameninţarea violenţei domestice, dacă ar avea acces egal la resurse sau dacă ar avea un cuvânt la fel de greu de spus în treburile comunei?

Deoarece nu există un răspuns limpede şi general acceptat la niciuna dintre aceste întrebări, utilizarea termenului *egalitar* a iscat polemici interminabile. De fapt, rămâne cu totul neclar ce înseamnă „egalitar”. În cele din urmă, ideea este folosită nu pentru că are vreo substanţă analitică reală, ci mai degrabă din acelaşi motiv pentru care teoreticienii dreptului natural din secolul al XVII-lea au făcut speculaţii despre egalitate în starea naturală: *egalitate* este un termen prestabilit, referindu-se la acel tip de masă umană protoplasmatică pe care ne-o imaginăm ca fiind ce rămâne după ce se înlătură orice urmă de civilizaţie. „Egalitari” sunt acei oameni care nu au principi, judecători, supraveghetori sau preoţi ereditari şi de obicei nu au nici oraşe, scriere sau, de preferinţă, nici măcar agricultură. Sunt societăţi de egali doar în sensul că toate simbolurile cele mai evidente ale

inegalităţii lipsesc.

Rezultă că orice lucrare istorică ce urmăreşte să se refere la originile inegalităţii sociale este de fapt o cercetare a originilor civilizaţiei, ceea ce implică, la rândul său, o viziune asupra istoriei precum cea a lui Turgot, care concepe „civilizaţia” ca pe un sistem de complexitate socială garantând o mai mare prosperitate generală, dar implicând, în acelaşi timp, necesitatea anumitor compromisuri în domeniul libertăţii şi al egalităţii. Noi vom încerca să scriem un alt fel de istorie, care va necesita, de asemenea, o înţelegere diferită a „civilizaţiei”.

Ca să fim bine înţeleşi, nu e vorba că am considera neinteresant sau nesemnificativ faptul că principii, judecătorii, supraveghetorii sau preoţii ereditari – ori, de altfel, scrierea, oraşele şi agricultura – apar doar de la un anumit moment în istoria omenirii. Dimpotrivă: pentru a înţelege situaţia negativă în care ne aflăm ca specie, este absolut crucial să înţelegem cum au apărut toate acestea. Totuşi, am insista şi că, pentru asta, ar trebui să rezistăm tentaţiei de a-i trata pe strămoşii noştri îndepărtaţi ca pe un fel de supă umană primordială. Dovezile ce se acumulează în arheologie, antropologie şi alte domenii conexe sugerează că – la fel ca amerindienii şi francezii din secolul al XVII-lea – în preistorie oamenii aveau idei foarte clare despre ce era important în societăţile lor, că acestea variau considerabil şi că descrierea acestor societăţi ca fiind uniform „egalitare” nu ne spune aproape nimic despre ele.

Fără îndoială că exista de obicei o oarecare egalitate implicită, presupunerea că toţi oamenii sunt la fel de neputincioşi în faţa zeilor sau convingerea fermă că voinţa nimănui nu ar trebui să fie permanent subordonată voinţei altuia. O fi existat, fie şi numai ca să nu se impună lungi perioade principi, judecători, supraveghetori sau preoţi ereditari. Dar ideile conştiente de „egalitate”, propunând egalitatea ca pe o valoare explicită (spre deosebire de o ideologie a libertăţii, a demnităţii sau a participării care se aplică în mod egal tuturor), par să fi apărut relativ târziu în istoria omenirii. Şi, chiar şi atunci când apar, rareori se aplică tuturor.

Democraţia Atenei antice, ca să menţionăm doar un exemplu, se baza pe egalitatea politică între cetăţenii săi – chiar dacă aceştia reprezentau doar între 10 şi 20% din totalul populaţiei –, în sensul că fiecare avea aceleaşi drepturi de a participa la luarea deciziilor publice. Suntem învăţaţi să privim această noţiune de participare civică egală ca pe o piatră de hotar în evoluţia politică, reînviată şi dezvoltată peste vreo 2.000 de ani (de fapt, sistemele politice etichetate drept „democraţii” din Europa secolului al XIX-lea nu aveau aproape nimic de-a face cu Atena antică, dar nu asta e ideea). Ideea este mai degrabă că intelectualii atenieni din acea vreme, care în majoritate erau de origine aristocratică, tindeau

să considere toată chestia asta de prost-gust, cei mai mulţi dintre ei preferând guvernarea Spartei, condusă de un procent şi mai mic din totalul populaţiei, care trăia colectiv din munca iloţilor.

Cetăţenii Spartei, la rândul lor, îşi spuneau *Homoioi*, ceea ce poate fi tradus fie ca „Egalii”, fie ca „Cei care sunt toţi la fel” – toţi erau supuşi aceleiaşi instrucţii militare riguroase, adoptau acelaşi dispreţ arogant atât faţă de luxul efeminat, cât şi faţă de idiosincraziile individuale, mâncau laolaltă şi îşi petreceau cea mai mare parte a vieţii pregătindu-se de război.

Aceasta nu este aşadar o carte despre originile inegalităţii. Dar îşi propune să răspundă la multe dintre aceleaşi întrebări într-un mod diferit. Nu există nicio îndoială că lumea a luat-o razna. Un procent foarte mic din populaţia sa controlează soarta aproape tuturor celorlalţi şi o face într-un mod din ce în ce mai dezastruos. Pentru a înţelege cum s-a ajuns în această situaţie, ar trebui să identificăm originile problemei în ceea ce a făcut posibilă apariţia regilor, preoţilor, supraveghetorilor şi judecătorilor. Dar nu ne mai putem permite luxul de a presupune că ştim dinainte care vor fi răspunsurile exacte. Călăuziţi de critici indigeni precum Kandiaronk, trebuie să privim cu alţi ochi dovezile pe care ni le oferă trecutul omenirii.

3

Dezgheţarea erei glaciare

În lanţuri şi fără lanţuri: posibilităţile proteice ale politicii umane

Majoritatea societăţilor îşi imaginează o epocă mitică a creaţiei. Odată ca niciodată, spune legenda, lumea era altfel: peştii şi păsările puteau vorbi, animalele se puteau transforma în oameni şi oamenii în animale. Pe vremea aia era posibil să apară lucruri cu totul noi, într-un fel acum imposibil: focul, gătitul, instituţia căsătoriei sau animalele de companie. În zilele noastre, în schimb, suntem nevoiţi să repetăm la nesfârşit gesturile care în acele vremuri erau magnifice: să facem singuri foc, să ne organizăm singuri căsătoria, să ne hrănim singuri animalele de companie – fără a putea schimba vreodată lumea în acelaşi mod.

În anumite privinţe, poveştile despre „originile omenirii” au astăzi pentru noi un rol similar cu cel jucat de mituri pentru grecii antici sau pentru polinezieni sau de Timpul Visului pentru aborigenii australieni. Nu vrem, prin aceasta, să denigrăm rigoarea sau valoarea ştiinţifică a acestor relatări. Pur şi simplu observăm că cele două îndeplinesc funcţii oarecum similare. Dacă luăm în considerare, să zicem, ultimii trei milioane de ani, chiar a existat o epocă în care graniţele dintre (ceea ce noi considerăm astăzi a fi) om şi animal erau încă neclare şi când cineva chiar a trebuit să aprindă un foc, să gătească ceva de mâncare, să oficieze o ceremonie de căsătorie pentru prima dată. Ştim că aceste lucruri s-au întâmplat. Totuşi, nu ştim cu adevărat cum. Este foarte greu de rezistat tentaţiei de a inventa poveşti despre ce s-ar fi putut întâmpla: poveşti ce reflectă în mod necesar temerile, dorinţele, obsesiile şi preocupările noastre. Prin urmare, aceste vremuri îndepărtate pot deveni o uriaşă pânză pe care să ne pictăm fanteziile colective.

Această pânză a preistoriei umane este caracteristică epocii moderne. Renumitul teoretician al culturii W.J.T. Mitchell a remarcat odată că dinozaurul este animalul modernist prin excelenţă, întrucât pe vremea lui Shakespeare nimeni nu ştia că existaseră vreodată astfel de creaturi. La fel, până relativ recent, majoritatea creştinilor presupuneau că tot ceea ce merită ştiut despre

primii oameni se găseşte în Cartea Genezei. Până în primii ani ai secolului al XIX-lea, „oamenii de litere” – inclusiv oamenii de ştiinţă – încă presupuneau îndeobşte că universul nici măcar nu existase înainte de sfârşitul lui octombrie 4004 î.Hr. şi că toţi oamenii vorbeau aceeaşi limbă (ebraica) până la împrăştierea omenirii, după căderea Turnului Babel, şaisprezece secole mai târziu[1].

La acea vreme încă nu exista o „preistorie”. Exista doar istorie, chiar dacă o parte din ea era extrem de greşită. Termenul *preistorie* a intrat în uzul comun abia după descoperirile făcute în peştera Brixham din Devon în 1858, când au fost găsite topoare de piatră care nu putuseră fi confecţionate decât de nişte oameni, alături de rămăşiţe de urs al cavernelor, rinocer lânos şi alte specii dispărute, toate laolaltă sub un înveliş etanş de piatră. Această descoperire arheologică şi altele care au urmat au condus la o regândire completă a dovezilor existente. Dintr-odată, „istoriei omenirii i-a fugit pământul de sub picioare”[2].

Problema este că preistoria se dovedeşte a fi o perioadă extrem de lungă: peste trei milioane de ani, în care ştim că strămoşii noştri foloseau, cel puţin uneori, unelte de piatră. Pentru cea mai mare parte a acestei perioade, dovezile sunt extrem de limitate. Există etape de literalmente mii de ani pentru care singurele dovezi ale activităţii hominizilor pe care le avem sunt un dinte şi vreo câteva bucăţi de silex cioplit. Deşi tehnologia pe care o folosim pentru a cerceta astfel de perioade îndepărtate se îmbunătăţeşte spectaculos de la un deceniu la altul, nu poţi face minuni cu câteva materiale răzleţe. Drept urmare, este greu de rezistat tentaţiei de a umple golurile, de a pretinde că ştim mai mult decât este cazul cu adevărat. Când oamenii de ştiinţă fac asta, rezultatele seamănă adesea suspect de mult cu acele povestiri biblice pe care ştiinţa modernă se presupune că le-a dat la o parte.

Să menţionăm doar un exemplu. În anii 1980 s-a făcut mare vâlvă de o „Evă mitocondrială”, presupusa strămoaşă comună a întregii noastre specii. Desigur, nimeni nu pretindea că ar fi găsit rămăşiţele fizice ale unei asemenea strămoaşe; dar secvenţierea ADN-ului din mitocondrii – micile motoare celulare pe care le moştenim de la mamele noastre – a demonstrat că o astfel de Evă trebuie să fi existat, poate chiar în urmă cu doar 120.000 de ani. Deşi nimeni nu şi-a imaginat că o vom găsi vreodată pe Eva însăşi, descoperirea unei serii de cranii fosile în Marele Graben Est-African (o „capcană de conservare” naturală a rămăşiţelor din paleolitic, de mult distruse în medii mai expuse) părea să sugereze cum ar fi putut arăta Eva şi unde ar fi putut trăi ea. Deşi oamenii de ştiinţă continuau să dezbată detaliile, în revistele pentru publicul larg au apărut curând articole despre un echivalent modern al Grădinii Edenului, incubatorul originar al omenirii, pântecul din savană care ne-a dat viaţă tuturor.

Probabil că mulţi dintre noi au încă în minte ceva asemănător cu această

imagine a originilor omenirii. Cercetări mai recente arată însă că ea nu are cum să fie corectă. De fapt, specialiştii în antropologie biologică şi geneticienii par să indice acum o imagine complet diferită. În loc ca toată lumea să fi început la fel, dispersându-se apoi din Africa de Est în nu ştiu ce moment gen Turnul Babel pentru a forma diversele naţii şi neamuri de pe lumea asta, primele populaţii umane din Africa par să fi fost mult mai diverse din punct de vedere fizic decât orice cunoaştem noi astăzi.

Noi, oamenii de astăzi, avem tendinţa de a exagera diferenţele dintre noi. Rezultatele unei astfel de exagerări sunt adesea catastrofale. Între războaie, sclavie, imperialism şi oprimarea rasistă de zi cu zi, ultimele secole au fost marcate de atâta suferinţă umană justificată prin nişte diferenţe minore în felul cum arată oamenii, încât putem uita cu uşurinţă cât de minore sunt de fapt aceste diferenţe. După orice standard relevant din punct de vedere biologic, oamenii de astăzi nu prea se deosebesc între ei. Că te duci în Bosnia, în Japonia, în Rwanda sau pe Insula Baffin, te poţi aştepta să vezi oameni cu aceleaşi feţe mici şi delicate, bărbie, craniu globular şi cam aceeaşi distribuţie a pilozităţii. Nu numai că arătăm la fel, ci în multe privinţe ne şi comportăm la fel (de pildă, pretutindeni, din Australia până în Amazonia, a da ochii peste cap este un mod de a spune „Ce idiot!”). Acelaşi lucru este valabil şi pentru cogniţie. Am putea crede că diferite grupuri de oameni îşi conştientizează capacităţile cognitive în moduri foarte diferite – iar într-o anumită măsură, desigur, aşa este –, dar, din nou, această diferenţă percepută rezultă în mare parte din faptul că nu prea avem cu ce să facem comparaţie: nu există nicio limbă omenească, de pildă, care să nu aibă substantive, verbe şi adjective; deşi oamenilor le pot plăcea forme foarte diferite de muzică şi dans, nu există nicio populaţie umană cunoscută căreia să nu îi placă deloc muzica şi dansul.

Dacă dăm timpul înapoi cu câteva sute de milenii, lucrurile *nu* stăteau deloc aşa.

În cea mai mare parte a istoriei noastre evolutive, am trăit într-adevăr în Africa – dar nu doar în savanele din est, cum se credea înainte: strămoşii noştri biologici erau răspândiţi pretutindeni, din Maroc până la Capul Bunei Speranţe[3]. Unele dintre aceste populaţii au rămas izolate zeci sau chiar sute de mii de ani, deşerturi şi păduri tropicale despărţindu-le de rubedeniile lor cele mai apropiate. S-au dezvoltat particularităţi regionale marcate[4]. Pentru un observator modern, rezultatul ar fi fost probabil mai asemănător cu o lume populată de hobbiţi, uriaşi şi elfi decât cu orice altceva cunoaştem în mod direct astăzi sau din trecutul mai recent. Acele elemente care alcătuiesc oamenii moderni – acei „noi” relativ uniformi la care ne-am referit mai sus – par să se fi conturat destul de târziu în acest proces. Cu alte cuvinte, este în mare parte o iluzie să credem că oamenii

sunt diferiţi unii de alţii astăzi; şi chiar şi diferenţele existente sunt absolut superficiale şi cosmetice, în comparaţie cu ceea ce trebuie să se fi petrecut în Africa în cea mai mare parte a preistoriei.

Nu numai că oamenii arhaici erau doar foarte diferiţi unii de alţii, ci au şi coexistat cu specii care aveau creierul mai mic, mai asemănătoare cu maimuţele, cum ar fi *Homo naledi*. Cum erau aceste societăţi ancestrale? În acest moment, cel puţin, ar trebui să fim sinceri şi să recunoaştem că, în mare parte, nu avem nici cea mai vagă idee. Nu poţi reconstitui mare lucru din nişte fragmente de cranii şi câte o bucată de silex cioplit – adică practic tot ce avem. De cele mai multe ori, nici măcar nu avem habar ce se întâmpla mai jos de gât, ca să nu mai vorbim de pigmentare, dietă sau orice altceva. Ceea ce ştim este că suntem rezultatele compozite ale acestui mozaic original de populaţii umane, care au interacţionat, s-au încrucişat, s-au înstrăinat şi s-au regăsit în moduri despre care nu putem decât să facem speculaţii[5]. Pare logic să presupunem că anumite comportamente, cum ar fi practicile de împerechere şi de creştere a copiilor, prezenţa sau absenţa ierarhiilor de dominanţă sau formele de limbaj şi de protolimbaj, trebuie să fi variat cel puţin la fel de mult ca tipurile fizice, ba chiar probabil mult mai mult.

Poate singurul lucru pe care îl putem afirma cu certitudine este că, la obârşie, suntem cu toţii africani.

Oamenii moderni au apărut pentru prima dată în Africa. Când au început să se extindă din Africa în Eurasia, au întâlnit alte populaţii, cum ar fi neanderthalienii şi denisovanii – mai puţin diferiţi şi totuşi diferiţi –, şi aceste grupuri diverse s-au încrucişat[6]. Abia după ce aceste alte populaţii au dispărut, putem începe să vorbim cu adevărat despre un unic „noi” uman trăind pe această planetă. Toate acestea arată cât de radical diferită ni s-ar fi părut lumea socială şi chiar fizică a strămoşilor noştri îndepărtaţi – şi acest lucru ar fi fost adevărat cel puţin până în jurul anului 40000 î.Hr. Flora şi fauna din jurul lor nu semănau cu nimic din ceea ce există astăzi. Toate acestea fac orice analogii extrem de dificile. Pur şi simplu nu există nimic în izvoarele istorice sau etnografice care să semene cu o situaţie în care diferite subspecii umane se încrucişau, interacţionau, cooperau, dar uneori se şi omorau între ele – şi, chiar dacă ar exista, dovezile arheologice sunt prea puţine şi prea sporadice pentru a testa dacă preistoria îndepărtată chiar o fi fost aşa sau nu[7].

Singurul lucru pe care îl putem deduce în mod raţional despre organizarea socială a primilor noştri strămoşi este că probabil era extraordinar de diversă. Primii oameni au trăit într-o gamă variată de medii naturale, de la zone de coastă şi păduri tropicale la munţi şi savane. Exista o diversitate fizică mult mai mare decât în cazul oamenilor de astăzi; şi probabil că diferenţele lor sociale erau

chiar mai mari decât cele fizice. Cu alte cuvinte, nu există o formă „primordială” a societăţii umane. Căutarea uneia nu poate fi decât o tentativă de fabricare de mituri, indiferent dacă miturile rezultate iau forma fanteziilor despre „maimuţe ucigaşe” care au apărut în anii 1960, întipărite în conştiinţa colectivă de filme precum *2001: O odisee spaţială* al lui Stanley Kubrick, ori a „maimuţei acvatice” sau chiar cea extrem de amuzantă, dar fantezistă a „maimuţei drogate” (teoria conform căreia conştiinţa a apărut în urma ingestiei accidentale a unor ciuperci psihedelice). Mituri ca acestea îi distrează şi astăzi pe cei care urmăresc YouTube.

Să fie clar: nu avem nimic cu miturile. Mai mult ca sigur, tendinţa de a născoci poveşti despre trecutul îndepărtat ca modalitate de a reflecta asupra naturii speciei noastre este şi ea, la fel ca arta şi poezia, una dintre acele trăsături specific umane care au început să se cristalizeze în preistoria profundă. Şi fără îndoială că unele dintre aceste poveşti – de pildă, teoriile feministe care consideră că sociabilitatea specific umană îşi are originea în practicile colective de creştere a copiilor – pot să ne spună într-adevăr ceva important despre căile convergente care au dus la omenirea modernă[8]. Dar asemenea perspective pot fi doar parţiale, fiindcă nici Grădina Edenului, nici vreo unică Evă nu au existat vreodată.

De ce „paradoxul sapienţial” este o falsă problemă; de îndată ce am devenit oameni, am început să facem lucruri omeneşti

Astăzi, fiinţele umane alcătuiesc o specie destul de uniformă. Această uniformitate nu este tocmai veche, din perspectiva evoluţiei. Baza sa genetică a fost stabilită în urmă cu aproximativ jumătate de milion de ani, dar este aproape sigur greşit să credem că am putea specifica vreodată un moment unic mai recent în care „a apărut” *Homo sapiens* – adică în care au convers, definitiv, toate elementele diferite ale condiţiei umane moderne, într-un extraordinar moment de creaţie.

Gândiţi-vă la prima dovadă directă a ceea ce astăzi am numi comportament uman simbolic complex sau pur şi simplu „cultură”. În prezent, aceasta datează de cel mult 100.000 de ani. Unde anume apar aceste dovezi ale culturii pe continentul african ţine în mare măsură de condiţiile de conservare şi de ţările care au fost până acum cele mai accesibile pentru cercetări arheologice. Adăposturile de piatră din jurul coastelor Africii de Sud reprezintă o sursă-cheie,

reţinând sedimente preistorice care conţin dovezi ale unor unelte cu coadă şi ale utilizării expresive a cochiliilor şi ocrului în jurul anului 80000 î.Hr.[9]. Ştim că s-au descoperit urme de o vechime comparabilă şi în alte părţi ale Africii, dar abia de mai târziu, acum aproximativ 45.000 de ani – pe când specia noastră colonizа de zor Eurasia –, încep să apară dovezi similare într-o arie mult mai largă şi în cantităţi mai mari.

În anii 1980 şi 1990 se presupunea în mare măsură că ceva profund s-a petrecut în urmă cu aproximativ 45.000 de ani, un fel de erupţie creativă bruscă, numită în literatura de specialitate „revoluţia paleoliticului superior” sau chiar „revoluţia umană”[10]. Dar în ultimele două decenii a devenit din ce în ce mai limpede pentru cercetători că aceasta este cel mai probabil o iluzie, creată de prejudecăţi în dovezile noastre.

Iată de ce. O mare parte din dovezile cu privire la această „revoluţie” se limitează la o singură parte a lumii: Europa, unde este asociată cu înlocuirea neanderthalienilor de către *Homo sapiens* în jurul anului 40000 î.Hr. Tot atunci apar instrumente şi unelte mai avansate pentru vânătoare şi artizanat, primele dovezi clare ale reprezentării unor imagini în os, fildeş şi lut – inclusiv faimoasele „figurine feminine” sculptate[11], grupări dense de siluete zoomorfe scrijelite şi pictate în peşteri, adesea observate cu o acurateţe uluitoare, articole mai elaborate de îmbrăcăminte şi podoabe, prima utilizare atestată a unor instrumente muzicale, cum ar fi fluierele din os, schimburi regulate de materii prime pe distanţe mari şi, de asemenea, ceea ce se interpretează de obicei ca fiind primele dovezi de inegalitate socială, sub forma unor morminte grandioase.

Toate acestea sunt impresionante şi dau impresia unei lipse de sincronizare între ceasul nostru genetic şi cel cultural. Pare să pună întrebarea: de ce s-au scurs atâţia zeci de mii de ani între originile biologice ale omenirii şi apariţia pe scară largă a unor forme de comportament tipic uman, între momentul în care am devenit capabili să creăm cultură şi momentul când am reuşit în sfârşit s-o facem? Ce făceam de fapt în tot acest timp? Numeroşi cercetători s-au arătat nedumeriţi şi au inventat chiar o expresie pentru asta: „paradoxul sapienţial”[12]. Câţiva chiar postulează o mutaţie târzie în creierul uman ca să explice capacităţile culturale aparent superioare ale europenilor din paleoliticul superior, dar astfel de opinii nu mai pot fi luate în serios.

De fapt, devine din ce în ce mai limpede că întreaga problemă este un miraj. Motivul pentru care dovezile arheologice din Europa sunt atât de bogate este că guvernele europene tind să fie bogate; şi că instituţiile profesionale, societăţile savante şi departamentele universitare europene explorează de mult mai mult timp preistoria în propria ogradă decât în alte părţi ale lumii. Cu fiecare an care trece, se acumulează noi dovezi şi în ceea ce priveşte complexitatea

comportamentală timpurie din alte regiuni: nu doar în Africa, ci şi în Peninsula Arabia, în Asia de Sud-Est şi pe subcontinentul indian[13]. Chiar în timp ce scriem, dintr-o grotă de pe coasta Kenyei numită Panga ya Saidi sunt scoase la lumină mărgele din scoici şi pigmenţi prelucraţi care datează de 60.000 de ani[14]; iar cercetările efectuate în insulele Borneo şi Sulawesi deschid perspective către o lume nebănuită a artei rupestre din peşteri, cu multe mii de ani mai veche decât faimoasele imagini de la Lascaux şi Altamira, la celălalt capăt al Eurasiei[15]. Fără îndoială că într-o zi se vor descoperi exemple şi mai vechi de artă picturală complexă şi undeva pe continentul african.

Deci Europa a cam întârziat la petrecere. Chiar şi după colonizarea sa iniţială de către oamenii moderni – începând de prin 45000 î.Hr. –, continentul era încă slab populat, iar nou-veniţii au coexistat aici, deşi o perioadă destul de scurtă, cu populaţiile de neanderthalieni mai consolidate (implicate şi ele în activităţi culturale complexe de diferite tipuri)[16]. Motivul aparentei erupţii culturale manifestate brusc la scurt timp după sosirea lor poate avea legătură cu clima şi cu demografia. Mai clar: odată cu deplasarea calotelor glaciare, populaţiile umane din Europa trăiau în spaţii mai aspre şi mai izolate decât cele pe care le întâlnise până atunci specia noastră. Văile şi stepele bogate în vânat erau mărginite de tundră la nord şi de păduri costiere dese la sud. Trebuie să ni-i imaginăm pe strămoşii noştri deplasându-se între habitate relativ închise, răspândindu-se şi adunându-se laolaltă, urmărind deplasările sezoniere ale turmelor de mamuţi, bizoni şi căprioare. Cu toate că numărul absolut de indivizi se poate să fi fost încă uimitor de mic[17], densitatea interacţiunilor umane pare să fi crescut radical, mai ales în anumite perioade ale anului. Iar odată cu aceasta au apărut intensificări remarcabile de exprimare culturală[18].

De ce chiar şi cercetătorii foarte sofisticaţi găsesc încă modalităţi de a se agăţa de ideea că inegalitatea socială are o „origine”

După cum vom vedea imediat, societăţile care au apărut în perioada numită de arheologi paleoliticul superior (circa 50000-15000 î.Hr.) – cu mormintele lor „princiare” şi clădirile lor grandioase folosite în comun – par să sfideze complet imaginea noastră despre o lume formată din mici cete egalitare de culegători. Discrepanţa este atât de profundă, încât unii arheologi au început să adopte abordarea opusă, afirmând că Europa erei glaciare era populată de societăţi „ierarhice” sau chiar „stratificate”. Astfel, ei fac front comun cu psihologii

evoluţionişti, care insistă că avem înscris în gene comportamentul de dominanţă, în aşa măsură încât, în momentul în care o societate depăşeşte stadiul de ceată minusculă, trebuie să ia în mod necesar o formă în care unii îi conduc pe alţii.

Cam toţi cei care nu sunt arheologi specializaţi în pleistocen – adică aceia care nu sunt forţaţi să se confrunte cu dovezile – pur şi simplu le ignoră şi îşi văd mai departe de treabă exact ca până acum, scriind de parcă se poate considera că vânătorii-culegători au trăit într-o stare de inocenţă primordială. După cum spune Christopher Boehm, pare că suntem condamnaţi să reciclăm la nesfârşit războiul dintre „şoimii hobbesieni şi porumbeii rousseauişti”: cei care îi consideră pe oameni fie ierarhici din naştere, fie egalitari din naştere.

Lucrările lui Boehm sunt revelatoare în această privinţă. Antropolog evoluţionist şi specialist în studiul primatelor, el susţine că, deşi oamenii au o tendinţă instinctivă de a se angaja în comportamente de dominanţă-supunere, moştenită fără îndoială de la strămoşii noştri simieni, caracteristică societăţilor umane este capacitatea noastră de a lua decizia conştientă de a *nu* acţiona astfel. Analizând cu atenţie descrieri etnografice ale unor cete egalitare de culegători care trăiesc în Africa, America de Sud şi Asia de Sud-Est, Boehm identifică o întreagă panoplie de tactici folosite colectiv pentru a-i aduce cu picioarele pe pământ pe potenţialii lăudăroşi şi bătăuşi – aceştia sunt ridiculizaţi, făcuţi de ruşine, evitaţi (iar sociopaţii fără leac sunt uneori pur şi simplu omorâţi)[19] –, dintre care niciuna nu are corespondent printre alte primate.

De exemplu, în timp ce gorilele nu îşi bat joc unele de altele pentru că se lovesc demonstrativ cu pumnii în piept, oamenii fac asta la ordinea zilei. Şi mai surprinzător este faptul că, în timp ce comportamentul de bullying ar putea fi instinctual, nu la fel e şi contrabullyingul: este o strategie bine gândită, iar societăţile de vânători-culegători care o adoptă dau dovadă de ceea ce Boehm numeşte „inteligenţă actuarială”. Cu alte cuvinte, ei înţeleg cum ar putea arăta societatea lor dacă ar face lucrurile altfel: dacă, de exemplu, vânătorii pricepuţi *nu* ar fi în mod sistematic subapreciaţi sau carnea de elefant *nu* ar fi împărţită grupului de cineva ales la întâmplare (ci chiar de persoana care a ucis animalul). Aceasta, conchide el, este esenţa politicii: capacitatea de a reflecta în mod conştient asupra diferitelor direcţii în care s-ar putea îndrepta societatea şi de a argumenta explicit de ce ar trebui să adopte o anumită cale mai degrabă decât alta. În acest sens, s-ar putea spune că Aristotel a avut dreptate când a spus că fiinţele umane sunt „animale politice” – de vreme ce tocmai acest lucru este ceea ce alte primate nu fac niciodată, cel puţin din câte ştim noi.

Acesta este un argument excelent şi important – dar, la fel ca mulţi autori, Boehm pare ciudat de reticent faţă de ideea de a-i analiza toate implicaţiile. S-o facem noi acum.

Dacă însăşi esenţa umanităţii noastre constă în faptul că suntem actori politici conştienţi de sine şi, prin urmare, capabili să adoptăm o gamă largă de organizări sociale, nu ar însemna asta că fiinţele umane trebuie să fi explorat o gamă largă de organizări sociale în cea mai mare parte a istoriei noastre? În cele din urmă, Boehm presupune, în mod derutant, că toate fiinţele umane, până foarte recent, au ales să adopte exact aceleaşi organizări – am fost strict „egalitari timp de mii de generaţii înainte de a începe să apară societăţi ierarhice” –, aruncându-i astfel iarăşi pe primii oameni înapoi în Grădina Edenului. Abia odată cu începuturile agriculturii, sugerează el, am revenit cu toţii, în mod colectiv, la ierarhie. Până în urmă cu 12.000 de ani, insistă Boehm, oamenii erau practic egalitari, trăind în ceea ce el numeşte „societăţi de egali, iar în afara familiei nu existau dominatori”[20].

Astfel, potrivit lui Boehm, timp de aproximativ 200.000 de ani, toate animalele politice au ales să trăiască într-un singur mod; apoi, desigur, au început să se grăbească să-şi pună laţurile şi au reapărut tipare de dominanţă similare celor întâlnite la maimuţe. Soluţia la lupta dintre „şoimii hobbesieni şi porumbeii rousseauişti” se dovedeşte a fi următoarea: natura noastră genetică este hobbesiană, dar istoria noastră politică este în mare măsură exact aşa cum a descris-o Rousseau. Care este rezultatul? O insistenţă ciudată că timp de multe zeci de mii de ani nu s-a întâmplat nimic. Aceasta este o concluzie tulburătoare, mai ales când luăm în considerare unele dintre dovezile arheologice concrete ale existenţei „politicii paleoliticului”.

În care observăm cum monumentele grandioase, mormintele princiare şi alte trăsături neaşteptate ale societăţilor din era glaciară ne-au schimbat drastic ipotezele despre vânători-culegători şi analizăm ce ar putea însemna să spunem că a existat o „stratificare socială” acum circa 30.000 de ani

Să începem cu mormintele somptuoase ale vânătorilor-culegători. Exemple pot fi găsite în mare parte din vestul Eurasiei, de la Dordogne până la Don. Acestea includ descoperiri în grote şi aşezări în locuri deschise. Unele dintre cele mai vechi au fost găsite în situri precum Sunghir, în nordul Rusiei, şi Dolní Věstonice, în bazinul Moravei, la sud de Brno, şi datează de acum 34.000-26.000 de ani. Ceea ce găsim aici nu sunt necropole, ci situri funerare izolate ale

unor indivizi sau ale unor grupuri mici, corpurile fiind adesea aşezate în poziţii surprinzătoare şi împodobite – în unele cazuri, aproape în exces. În cazul de la Sunghir, asta însemna mii de mărgele, lucrate cu multă migală din fildeş de mamut şi dinţi de vulpe. Iniţial, astfel de mărgele ar fi împodobit haine din blană şi din piei de animale. Unele dintre cele mai somptuoase costume provin din mormântul comun a doi băieţi, flancaţi de lănci mari realizate din colţi de mamut care au fost îndreptaţi[21].

La Dolní Věstonice, un mormânt triplu conţine rămăşiţele a doi tineri cu acoperăminte de cap elaborate, aşezaţi de o parte şi de alta a unui bărbat mai în vârstă, toţi întinşi pe un pat de pământ înroşit cu ocru[22]. Cam la fel de vechi sunt şi un grup de situri funerare descoperite în nişte grote de pe coasta Liguriei, în apropiere de graniţa actuală dintre Italia şi Franţa. Scheletele complete ale unor tineri sau adulţi, dintre care unul înhumat cu un fast extraordinar, numit de arheologi Il Principe („Prinţul”), erau aşezate în poziţii surprinzătoare şi acoperite cu bijuterii, inclusiv mărgele din cochilii marine şi canini de cerb, precum şi lame din silex exotic. Il Principe a primit acest nume şi pentru că a fost îngropat cu ceea ce pentru observatorul modern par a fi însemne ale regalităţii: un sceptru din silex, bastoane din corn de elan şi un acoperământ pentru cap ornamentat, confecţionat cu mare grijă din cochilii perforate şi dinţi de cerb. Mai spre vest, în Dordogne, găsim un sit funerar vechi de 16.000 de ani al unei tinere, aşa-numita „Doamnă din Saint-Germain-de-la-Rivière”, care conţine un set bogat de centuri ornamentale realizate din cochilii şi din dinţi de cerb. Dinţii provin de la cerbi vânaţi în Ţara Bascilor, o provincie spaniolă aflată la mai mult de 300 de kilometri distanţă[23].

Astfel de descoperiri au schimbat complet viziunea specialiştilor asupra societăţilor umane din preistorie. S-au detaşat atât de mult de vechea idee de cete egalitare, încât unii arheologi susţin acum că, cu mii de ani înainte de apariţia agriculturii, societăţile umane erau deja împărţite pe criterii de statut, clasă şi putere moştenită. După cum vom vedea, scenariul acesta este foarte puţin probabil, dar dovezile pe care le indică aceşti arheologi sunt suficient de concrete: de pildă, volumul extraordinar de muncă implicat în realizarea obiectelor descoperite în morminte (10.000 de ore de muncă numai pentru mărgelele de la Sunghir, conform unor estimări), metodele de producţie foarte avansate şi standardizate, sugerând eventual meşteşugari specializaţi, sau modul în care materialele exotice şi prestigioase au fost transportate din locuri foarte îndepărtate şi, cel mai sugestiv, câteva cazuri în care astfel de odoare au fost îngropate împreună cu copii, sugerând, poate, vreun statut moştenit[24].

Un alt rezultat neaşteptat al cercetărilor arheologice recente, care i-a determinat pe mulţi să-şi revizuiască opinia despre vânătorii-culegători

preistorici, este apariţia arhitecturii monumentale. În Eurasia, cele mai faimoase exemple sunt templele de piatră din Munţii Germuş, care domină Câmpia Harran din sud-estul Turciei. În anii 1990, nişte arheologi germani, care lucrau la hotarul nordic al câmpiei, au început să dezgroape vestigii extrem de vechi într-un loc cunoscut local sub numele Göbekli Tepe[25]. Ce au găsit acolo a ajuns să fie privit drept o dilemă evolutivă. Principala sursă de nedumerire o constituie un grup de douăzeci de incinte megalitice, construite iniţial în jurul anului 9000 î.Hr. şi apoi modificate de mai multe ori de-a lungul mai multor secole. Aceste incinte au fost construite într-o perioadă în care câmpia din jur era o combinaţie de pădure şi stepă, plină de specii de plante şi animale sălbatice care au colonizat Orientul Mijlociu când ultima eră glaciară se apropia de sfârşit.

Incintele de la Göbekli Tepe sunt uriaşe. Ele sunt alcătuite din nişte stâlpi mari în formă de T, unii având o înălţime de vreo cinci metri şi cântărind până la o tonă, care au fost tăiaţi din roca calcaroasă a sitului sau din cariere aflate în apropiere. Stâlpii, cel puţin 200 în total, au fost ridicaţi pe socluri şi legaţi între ei prin ziduri din piatră brută. Fiecare este o lucrare unică de sculptură, fiind decorat cu imagini din lumea carnivorelor periculoase şi a reptilelor otrăvitoare, precum şi cu diverse specii de vânat, cu păsări acvatice şi cu mici animale saprofage. Imaginile zoomorfe sunt sculptate în reliefuri de diferite adâncimi: unele abia se desluşesc timid chiar la suprafaţă, altele ies cu îndrăzneală din piatră în trei dimensiuni. Aceste creaturi adesea hidoase sunt orientate divergent, unele îndreptându-se spre orizont, altele croindu-şi drum în jos, spre pământ. Pe alocuri, stâlpul însuşi devine un fel de corp în picioare, cu membre şi veşminte ca de om.

Realizarea acestor edificii remarcabile presupune o activitate coordonată strict la scară foarte mare, mai ales dacă s-au construit mai multe incinte simultan, după un plan de ansamblu (idee încă dezbătută)[26]. Dar rămâne întrebarea principală: cine le-a făcut? Deşi nişte grupuri de oameni începuseră deja, nu foarte departe, să cultive pământul la vremea aceea, cei care au construit Göbekli Tepe, din câte ştim noi, încă nu făceau asta. Da, culegeau şi prelucrau cereale sălbatice şi alte plante de sezon, dar nu există niciun motiv convingător pentru a-i considera „protoagricultori” sau pentru a sugera că aveau vreun interes să-şi orienteze traiul în jurul domesticirii unor specii de plante. Ba chiar nu exista niciun motiv special pentru care să fi fost nevoiţi să facă asta, având în vedere că în vecinătate se găseau fructe, bace, nuci şi faună sălbatică ce putea fi consumată ca hrană. (De fapt, avem motive întemeiate să-i considerăm pe constructorii sanctuarului de la Göbekli Tepe diferiţi, în moduri destul de surprinzătoare, de grupurile vecine care începeau să se îndeletnicească cu agricultura, dar acest subiect va trebui să aştepte un capitol ulterior; deocamdată

ne interesează doar monumentele.)

Pentru unii, amplasarea pe creastă şi orientarea edificiilor de la Göbekli Tepe sugerează o funcţie astronomică sau cronometrică, fiecare şir de stâlpi putând fi aliniat cu un anumit ciclu de mişcări ale corpurilor cereşti. Arheologii rămân sceptici, arătând că este posibil ca structurile să fi avut cândva acoperişuri şi că dispunerea lor a fost modificată de multe ori de-a lungul timpului. Dar altceva i-a intrigat cel mai mult până acum pe cercetători din diferite discipline: aparenta dovada că „societăţile de vânători-culegători dezvoltaseră instituţii care să susţină lucrări publice majore, proiecte şi construcţii monumentale şi, prin urmare, aveau o ierarhie socială complexă înainte de adoptarea agriculturii”[27]. Nici în acest caz lucrurile nu sunt atât de simple, pentru că aceste două fenomene – ierarhia şi măsurarea timpului – erau strâns legate între ele.

Deşi Göbekli Tepe este adesea prezentat drept o anomalie, există de fapt o mulţime de dovezi privind diferite tipuri de construcţii monumentale ridicate de vânători-culegători în perioade anterioare, începând chiar din era glaciară.

În Europa, cu 25.000-12.000 de ani în urmă, lucrările publice erau deja o caracteristică a locuirii umane pe o suprafaţă care se întindea de la Cracovia până la Kiev. De-a lungul acestei secţiuni transversale a periferiei glaciare au fost descoperite vestigii ale unor impresionante structuri circulare ce se deosebesc clar de locuinţele temporare obişnuite prin dimensiuni (cele mai mari aveau un diametru de peste 12 metri), permanenţă, calităţi estetice şi poziţii proeminente în peisajul pleistocenului. Fiecare a fost ridicată pe un cadru alcătuit din colţi şi oase de mamut, provenind de la mai multe zeci de asemenea animale mari, aranjate alternativ după modele care depăşesc simpla funcţionalitate, realizând structuri care nouă ni s-ar fi părut remarcabile, iar oamenilor din acele vremuri de-a dreptul magnifice. Existau şi incinte mari din lemn, cu o lungime de până la 40 de metri, din care s-au mai păstrat doar gropile pentru stâlpi şi planşeele aflate sub nivelul solului[28]. Probabil că şi Göbekli Tepe a avut elemente din lemn.

Monumentalitatea este întotdeauna într-o anumită măsură un concept relativ; adică o clădire sau o structură este „monumentală” doar în comparaţie cu alte clădiri şi structuri pe care le-a cunoscut privitorul. Evident, în era glaciară nu s-a produs nimic de dimensiunile piramidelor de la Giseh sau a Colosseumului din Roma – dar, după standardele acelei epoci, genul de structuri pe care le descriem nu pot fi considerate decât lucrări publice, implicând un design sofisticat şi o coordonare a mâinii de lucru la o scară impresionantă. Potrivit cercetărilor realizate în situl rusesc de la Iudinovo, „casele de mamut”, aşa cum sunt adesea numite, nu erau de fapt locuinţe, ci monumente în sensul strict al cuvântului: proiectate şi construite cu grijă pentru a comemora încheierea unei

mari vânători de mamuţi (şi solidaritatea grupului extins de vânători), folosind orice părţi durabile rămase după ce s-au îndepărtat carnea şi pieile de pe carcase, fiind apoi acoperite cu sedimente pentru a crea un reper durabil în peisaj[29]. Vorbim aici despre cantităţi de carne cu adevărat impresionante: pentru fiecare structură (la Iudinovo erau cinci), era suficientă carne de mamut ca să hrănească sute de oameni timp de aproximativ trei luni[30]. Aşezările în spaţii deschise, precum cele de la Iudinovo, Mejirici şi Kostionki, unde au fost ridicate astfel de monumente de mamut, deveneau adesea centre unde localnicii făceau schimb de chihlimbar, cochilii marine şi piei de animale aduse de la distanţe impresionante.

Deci ce trebuie să înţelegem din toate aceste vestigii ale templelor de piatră, ale siturilor funerare princiare, ale monumentelor de mamut şi ale centrelor de schimb şi meşteşugăreşti active, care datează din era glaciară? Ce caută ele acolo, într-o lume paleolitică în care – cel puţin potrivit unora – se presupune că nu s-a întâmplat mare lucru, societăţile umane putând fi înţelese cel mai bine prin analogie cu cetele de cimpanzei sau bonobo? Nu este surprinzător, poate, că reacţia unora a fost să abandoneze complet ideea unei Epoci de Aur egalitare, trăgând concluzia că aceasta trebuie să fi fost o societate dominată de lideri puternici, ba chiar de dinastii – şi, prin urmare, că mărirea de sine şi puterea coercitivă au fost întotdeauna forţele statornice care au stat la baza evoluţiei sociale umane. Dar nici această teorie nu prea merge.

Dovezile cu privire la inegalitatea instituţională în societăţile din era glaciară, indiferent dacă este vorba de situri funerare grandioase sau de edificii monumentale, sunt sporadice. Costumaţiile funerare bogat împodobite apar la distanţă de secole şi adesea de sute de kilometri. Chiar dacă punem acest lucru pe seama caracterului eterogen al dovezilor, tot trebuie să ne întrebăm de ce sunt ele atât de eterogene: la urma urmei, dacă vreunul dintre aceşti „prinţi” din era glaciară s-ar fi comportat ca, să zicem, prinţii din Epoca bronzului (ca să nu mai vorbim de principii din Italia renascentistă), am găsi toate elementele obişnuite ale puterii centralizate: fortificaţii, depozite, palate. În schimb, pentru un interval de zeci de mii de ani, vedem monumente şi situri funerare magnifice, dar aproape nimic altceva care să indice dezvoltarea unor societăţi ierarhizate, ca să nu mai vorbim de ceva care să semene măcar pe departe a „state”. Pentru a înţelege de ce primele atestări ale vieţii sociale umane sunt marcate de aceste tipare ciudate, sacadate, trebuie mai întâi să renunţăm la unele prejudecăţi persistente despre mentalităţile „primitive”.

În care ne debarasăm de presupunerile persistente că oamenii

„primitivi” erau cumva incapabili de reflecţie conştientă şi atragem atenţia asupra importanţei istorice a excentricităţii

În capitolul anterior am sugerat că elementul cu adevărat insidios al moştenirii lui Rousseau nu este atât ideea de „nobil sălbatic”, cât aceea de „nătâng sălbatic”. Poate că am depăşit rasismul deschis al celor mai mulţi dintre europenii secolului al XIX-lea sau cel puţin aşa credem, dar se întâmplă adesea ca gânditori contemporani chiar foarte sofisticaţi să considere mai potrivit să compare „cetele” de vânători-culegători cu cimpanzeii sau babuinii decât cu orice alte persoane pe care ar putea să le întâlnească vreodată. Să analizăm următorul pasaj din cartea istoricului Yuval Noah Harari *Sapiens. Scurtă istorie a omenirii* (2014). Harari începe cu o observaţie cât se poate de rezonabilă: că informaţiile noastre despre istoria timpurie a omenirii sunt extrem de limitate, iar organizările sociale variau probabil foarte mult de la un loc la altul. Este adevărat că exagerează puţin (sugerează că nu putem şti cu adevărat nimic, nici măcar despre era glaciară), dar ideea de bază este corectă. Apoi ne spune asta:

> Lumea sociopolitică a vânătorilor-culegători e un alt domeniu despre care nu ştim aproape nimic... cercetătorii nu reuşesc să cadă de acord nici măcar asupra elementelor de bază, precum existenţa proprietăţii private, a familiilor nucleare şi a relaţiilor monogame. E probabil ca cete diferite să fi avut structuri diferite. Unele ar fi putut fi la fel de ierarhice, tensionate şi violente cum e cel mai agresiv grup de cimpanzei, în timp ce altele erau la fel de destinse, paşnice şi lubrice ca un grup de bonobo[*].

Deci nu numai că toată lumea trăia în cete înainte de apariţia agriculturii, ci aceste cete erau practic similare cu cele de maimuţe. Dacă vi se pare că suntem nedrepţi faţă de autor, nu uitaţi că Harari ar fi putut la fel de bine să scrie „la fel de tensionate şi de violente cum e cea mai agresivă gaşcă de motociclişti” şi „la fel de destinse, paşnice şi lubrice ca o comunitate de hipioţi”. Ţi-ai fi închipuit că un grup de fiinţe umane s-ar compara în mod evident cu... alt grup de fiinţe umane. Atunci, de ce a ales Harari cimpanzei în loc de motociclişti? Este greu de ocolit impresia că principala diferenţă e că motocicliştii *aleg* să trăiască aşa. Astfel de alegeri implică o conştiinţă politică: capacitatea de a discuta despre modul potrivit de a trăi şi de a reflecta la asta – iar asta, după cum ne aminteşte Boehm, este tocmai ceea ce maimuţele nu fac. Cu toate acestea, Harari, la fel ca atâţia alţii, alege să-i compare pe primii oameni cu maimuţele.

În acest mod, „paradoxul sapienţial” revine. Nu ca ceva real, ci ca un efect secundar al modului bizar în care interpretăm dovezile: insistând fie că timp de nenumărate milenii am avut creiere moderne, dar, din cine ştie ce motiv, am

decis să trăim totuşi ca maimuţele; fie că aveam capacitatea de a ne depăşi instinctele simiene şi de a ne organiza într-o varietate infinită de moduri, dar dintr-un motiv la fel de neclar am ales un singur mod de a ne organiza.

Poate că adevărata întrebare aici este ce înseamnă să fii un „actor politic conştient de sine”. Tendinţa filosofilor este de a defini conştiinţa umană în termeni de conştiinţă de sine; totodată, specialiştii în neuroştiinţe ne spun că ne petrecem majoritatea covârşitoare a timpului efectiv pe pilot automat, reproducând forme obişnuite de comportament fără niciun fel de reflecţie conştientă. Când suntem capabili să fim conştienţi de noi înşine, acest lucru se întâmplă de obicei pentru foarte scurt timp: „fereastra de conştiinţă”, cât putem să păstrăm în minte un gând ori să rezolvăm o problemă, tinde să fie deschisă în medie cam şapte secunde. Ceea ce specialiştii în neuroştiinţe (şi, trebuie spus, majoritatea filosofilor contemporani) nu observă însă aproape niciodată este că marea excepţie este când vorbim cu altcineva. În timpul unei conversaţii suntem capabili să păstrăm gânduri în minte şi să reflectăm la probleme uneori ore în şir. Acesta este, desigur, motivul pentru care ne imaginăm atât de des că argumentăm sau explicăm altcuiva o problemă care ne preocupă, chiar dacă încercăm să-i dăm de cap singuri. Gândirea umană este inerent dialogică. Filosofii antici tindeau să fie foarte conştienţi de asta: de aceea, că erau în China, în India sau în Grecia, au tins să-şi scrie cărţile sub formă de dialoguri. Oamenii erau pe deplin conştienţi de sine doar atunci când polemizau cu alţii, încercând să-şi influenţeze reciproc opiniile sau căutând soluţii la o problemă comună. Se considera, în schimb, că adevărata conştiinţă de sine individuală ar fi ceva ce numai câţiva înţelepţi puteau obţine prin studiu îndelungat, exerciţii fizice, disciplină şi meditaţie.

Ceea ce astăzi am numi conştiinţă politică a fost întotdeauna considerată primordială. În acest sens, tradiţia filosofică occidentală a adoptat o direcţie destul de neobişnuită în ultimele câteva secole. Cam pe vremea când a abandonat dialogul ca mod tipic de scriere, a început şi să-l conceapă pe individul izolat, raţional şi conştient de sine nu ca pe o raritate, ceva la care se ajunge de obicei – dacă se ajunge – după ani de izolare într-o peşteră, într-o chilie sau în vârful unui stâlp, undeva în deşert, ci ca fiind starea normală implicită a fiinţelor umane de oriunde.

Şi mai ciudat, în secolele XVIII-XIX, filosofii europeni au ajuns să vadă conştiinţa de sine *politică* drept un soi de realizare istorică uimitoare: un fenomen care a devenit cu adevărat posibil doar odată cu Iluminismul şi cu Revoluţia Americană şi Revoluţia Franceză, ce i-au urmat. Se presupunea că, înainte de asta, oamenii respectau orbeşte tradiţiile sau ceea ce credeau că este voia lui Dumnezeu. Nici măcar atunci când ţăranii sau rebelii din popor se

răsculau pentru a încerca să răstoarne regimuri opresive, nu-şi puteau admite motivaţia reală, ci se convingeau că restaurează „datini străvechi” sau că acţionează sub cine ştie ce inspiraţie divină. Pentru intelectualii victorieni, ideea ca oamenii să-şi imagineze în mod voluntar o ordine socială mai pe placul lor şi apoi să încerce s-o concretizeze pur şi simplu nu era aplicabilă înainte de epoca modernă – iar cei mai mulţi nu erau deloc siguri dacă era o idee bună chiar şi în epoca lor.

Toate acestea ar fi fost o mare surpriză pentru Kandiaronk, filosoful-căpetenie wendat din secolul al XVII-lea, al cărui impact asupra gândirii politice europene l-am discutat în capitolul anterior. La fel ca multe populaţii nord-americane din vremea sa, naţiunea wendat a lui Kandiaronk îşi vedea societatea ca pe o confederaţie creată printr-un acord conştient; acordurile puteau fi mereu renegociate. Dar, către sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, mulţi din Europa şi din America ajunseseră să susţină că cineva precum Kandiaronk nici nu ar fi putut exista cu adevărat. Oamenii „primitivi”, susţineau ei, nu numai că nu erau capabili că aibă conştiinţă de sine pe plan politic, ci nu erau în stare nici măcar să aibă o gândire pe deplin conştientă la nivel individual – sau cel puţin o gândire conştientă demnă de acest nume. Adică, în vreme ce pretindeau că se putea presupune că un „individ occidental raţional” (de exemplu, un conductor britanic de tren sau un funcţionar colonial francez) este în permanenţă pe deplin conştient de sine (presupunere în mod clar absurdă), susţineau că orice individ clasificat drept „primitiv” ori „sălbatic” funcţiona cu o „mentalitate prelogică” sau trăia într-o lume de vis mitologică. În cel mai bun caz, aceşti primitivi erau nişte conformişti fără minte, legaţi în lanţurile tradiţiei; în cel mai rău caz, erau incapabili de orice fel de gândire critică pe deplin conştientă.

Astfel de teorii ar putea fi considerate apogeul reacţiei împotriva criticii indigenilor la adresa societăţii europene. Argumentele atribuite unor personaje precum Kandiaronk puteau fi respinse pe motiv că ar fi nişte simple proiecţii ale fanteziilor occidentalilor despre „nobilul sălbatic”, deoarece se presupunea că adevăraţii sălbatici trăiesc într-un univers mental complet diferit. Astăzi, niciun savant reputat nu ar mai face astfel de afirmaţii: toată lumea susţine, cel puţin la nivel declarativ, unitatea psihică a omenirii. Însă în practică, după cum am văzut, nu s-a schimbat mare lucru. Cercetătorii scriu în continuare ca şi cum cei care au trăit în primele stadii ale dezvoltării economice şi mai ales cei catalogaţi drept „egalitari” pot fi trataţi de parcă ar fi literalmente toţi la fel, având un soi de gândire de grup colectivă: dacă apar diferenţele între oameni sub vreo formă – diferite „cete” deosebindu-se unele de altele – este doar în acelaşi mod în care s-ar putea deosebi între ele cetele de primate mari. Conştiinţa de sine politică sau,

cu siguranţă, orice am numi astăzi politică vizionară ar fi fost imposibilă.

Iar dacă se dovedeşte că anumiţi vânători-culegători nici măcar nu trăiau permanent în „cete”, ci se adunau pentru a crea monumente grandioase, stocând mari cantităţi de alimente conservate şi tratându-i pe anumiţi indivizi ca pe nişte regi, savanţii contemporani, în cel mai bun caz, tind să-i plaseze într-un nou stadiu de dezvoltare: au avansat de la vânători-culegători „simpli” la vânători-culegători „complecşi”, cu un pas mai aproape de agricultură şi de civilizaţia urbană. Dar ei rămân prinşi în aceeaşi cămaşă de forţă evolutivă à la Turgot, locul lor în istorie fiind definit de modul lor de subzistenţă, iar rolul lor fiind de a pune orbeşte în practică vreo lege abstractă a dezvoltării pe care noi o înţelegem, dar ei nu; desigur, rareori se gândeşte cineva să se întrebe ce fel de lumi *credeau* ei că încearcă să creeze[31].

Totuşi, trebuie să recunoaştem, au existat întotdeauna excepţii de la această regulă. Antropologii care petrec ani în şir stând de vorbă cu indigeni pe limba lor şi observându-i cum se ceartă între ei tind să fie foarte conştienţi de faptul că şi cei care îşi câştigă existenţa vânând elefanţi sau culegând boboci de lotus sunt la fel de sceptici, de imaginativi, de reflexivi şi capabili de analiză critică precum cei ce îşi câştigă existenţa conducând tractoare, administrând restaurante sau conducând departamente universitare. În *Primitive Man as Philosopher*, cartea sa din 1927, Paul Radin, un savant de la începutul secolului XX, a ajuns la concluzia că măcar cei pe care îi cunoştea cel mai bine – winnebago şi alţi băştinaşi nord-americani – erau de fapt, în medie, mai degrabă reflexivi.

Radin însuşi era considerat cam ciudat de contemporanii săi (a evitat întotdeauna să obţină o slujbă academică decentă; la Chicago se spunea că, obţinând el o slujbă la universitatea de acolo, era atât de intimidat înainte de primul curs, încât s-a dus spre o şosea din apropiere şi a reuşit să-şi rupă piciorul, lovit de o maşină, după care şi-a petrecut restul semestrului mulţumit în spital, citind). Poate că nu întâmplător ceea ce l-a uimit cu adevărat la societăţile „primitive” cu care era cel mai familiarizat a fost toleranţa lor faţă de excentricitate. Aceasta, a conchis el, era pur şi simplu extensia logică a aceleiaşi respingeri a coerciţiei care i-a impresionat atât de mult pe iezuiţii din Québec. Dacă, nota el, un winnebago hotăra că nu există cu adevărat zei ori spirite şi refuza să oficieze nişte ritualuri menite să-i liniştească sau chiar dacă declara că ceea ce se spunea despre bătrâni este greşit şi îşi inventa propria cosmologie personală (ceea ce se întâmpla adesea), un astfel de sceptic era cu siguranţă luat în râs, iar prietenii cei mai apropiaţi îşi făceau griji ca nu cumva să-l pedepsească zeii în vreun fel. Cu toate acestea, nu le trecea niciodată prin cap să-l pedepsească *ei* sau să încerce cumva cineva să-l forţeze să se conformeze – de

exemplu, dând vina pe el pentru o vânătoare fără succes şi, prin urmare, refuzând să împartă mâncarea cu el până nu consimţea să îndeplinească ritualurile obişnuite.

Avem toate motivele să credem că sceptici şi nonconformişti există în orice societate umană; ceea ce variază este modul cum reacţionează ceilalţi faţă de ei[32]. Pe Radin îl interesau consecinţele intelectuale, genul de sisteme de gândire speculativă pe care le-ar putea crea astfel de personaje disonante. Alţii au remarcat implicaţiile politice. Adesea devin lideri oamenii care sunt doar puţin ciudaţi; cei cu adevărat ciudaţi pot deveni figuri spirituale, dar, în plus, ei pot servi ca un fel de rezervă de talent potenţial şi de intuiţie la care se poate apela în cazul unei crize sau al unei situaţii fără precedent – şi adesea chiar aşa se şi întâmplă. Thomas Beidelman, de pildă, observă că la începutul secolului XX, în rândul populaţiei nuer – o populaţie de păstori din Sudanul de Sud, celebră pentru respingerea a tot ceea ce semăna a sistem de guvernare –, existau politicieni şi „tauri” ai satului („şmecheri”, cum i-am numi acum) care nu se sinchiseau de reguli, dar şi „preoţi ai pământului” care mediau disputele locale şi, în cele din urmă, profeţi. Politicienii erau adesea neconvenţionali: de pildă, se mai întâmpla ca „taurul” local să fie de fapt o femeie pe care părinţii o declaraseră bărbat în scopuri sociale; preoţii erau întotdeauna venetici; dar profetul era o mare figură. El putea să bolborosească, să saliveze, să privească în gol, să se poarte ca un epileptic; sau să se implice în sarcini lungi, dar fără rost, cum ar fi să petreacă ore în şir aranjând cochilii pentru a forma anumite modele pe pământ, în savană; ori să petreacă perioade lungi în sălbăticie; ba chiar să mănânce excremente sau cenuşă. Profeţii, după cum notează Beidelman, „pot să vorbească pe păsărească, să intre în transă, să postească, să stea în cap, să poarte pene în păr, să fie activi mai degrabă noaptea decât ziua şi se pot cocoţa pe acoperişuri. Unii stau cu ţăruşi înfipţi în anus”[33]. Mulţi erau şi diformi. Unii erau travestiţi sau se dedau la practici sexuale neconvenţionale.

Cu alte cuvinte, erau nişte personaje foarte neortodoxe. Impresia care se desprinde din literatura de specialitate este că orice aşezare nuer din perioada precolonială era probabil completată de o mică zonă umbrită, alcătuită din ceea ce s-ar putea numi indivizi ieşiţi din comun; indivizi care în societatea noastră ar fi probabil clasificaţi de la foarte excentrici sau sfidător de ciudaţi până la neurodivergenţi sau bolnavi mintal. În mod normal, profeţii erau trataţi cu un respect perplex. Erau bolnavi; dar boala era o consecinţă directă a faptului că fuseseră atinşi de Dumnezeu. Drept urmare, atunci când se produceau mari calamităţi sau evenimente fără precedent – o molimă, o invazie străină –, toată lumea căuta tocmai în această zonă de umbră un lider carismatic adecvat ocaziei. În consecinţă, o persoană care altfel şi-ar fi putut petrece viaţa ca un soi de prost

al satului se dovedea brusc a avea puteri remarcabile de predicţie şi de persuasiune şi chiar inspira noi mişcări sociale în rândul tinerilor sau îi determina pe bătrânii din teritoriul nuer să lase deoparte divergenţele şi să se mobilizeze pentru un ţel comun, ba chiar, uneori, propunea viziuni complet diferite despre cum ar putea fi societatea nuer.

Ce a învăţat Claude Lévi-Strauss de la nambikwara despre rolul şefilor şi despre variaţiile sezoniere ale vieţii sociale

Claude Lévi-Strauss este unul dintre puţinii antropologi de la mijlocul secolului XX care au luat în serios ideea că primii oameni au fost egalii noştri intelectuali; de aici şi faimosul său argument din *Gândirea sălbatică* potrivit căruia gândirea mitologică, în loc să reprezinte un fel de ceaţă prelogică, este mai bine înţeleasă ca un fel de „ştiinţă neolitică” la fel de sofisticată ca şi a noastră, doar că edificată pe principii diferite. Mai puţin cunoscute – dar mai relevante pentru problemele care ne preocupă aici – sunt unele dintre primele sale scrieri despre politică.

În 1944, Lévi-Strauss a publicat un eseu despre politica în rândul indienilor nambikwara, o mică populaţie care trăieşte pe o porţiune de savană notoriu inospitalieră în nord-vestul statului Mato Grosso, Brazilia, trăind pe jumătate din agricultură, pe jumătate din vânat şi cules. Nambikwara aveau la vremea respectivă reputaţia de oameni extrem de simpli, având în vedere cultura lor materială foarte rudimentară. Din acest motiv, mulţi îi tratau aproape ca pe o fereastră directă către paleolitic. Acest lucru, a subliniat Lévi-Strauss, era o greşeală. Oamenii ca nambikwara trăiesc în umbra statului modern, făcând schimb de bunuri cu ţăranii şi cu orăşenii şi uneori angajându-se ca muncitori. Unii ar putea fi chiar descendenţi ai unor fugari din oraşe sau de pe plantaţii. Cu toate acestea, a remarcat el, modurile în care îşi organizează viaţa ar putea fi văzute ca o sursă de informaţii despre caracteristici mai generale ale condiţiei umane, mai ales în ceea ce priveşte politica.

Lévi-Strauss a găsit deosebit de instructiv faptul că, deşi aveau o aversiune faţă de competiţie (oricum nu prea aveau cine ştie ce bogăţii pentru care să concureze), nambikwara desemnau şefi care să-i conducă. Însăşi simplitatea aranjamentului rezultat, considera el, putea scoate la iveală „unele funcţii de bază” ale vieţii politice care „rămân ascunse în sisteme de guvernare mai complexe şi mai elaborate”. Nu numai că rolul şefului era, din punct de vedere

social şi psihologic, destul de asemănător cu cel al unui politician de nivel naţional sau al unui om de stat în societatea europeană, observa el, ci atrăgea şi tipuri similare de personalităţi: oameni care, „spre deosebire de majoritatea semenilor lor, savurează prestigiul per se, simt o puternică atracţie pentru responsabilitate şi pentru care povara treburilor publice îşi aduce propria recompensă”[34].

Politicienii moderni joacă un rol de samsari, intermediind alianţe sau negociind compromisuri între diferite circumscripţii sau grupuri de interese. În societatea nambikwara, acest lucru nu se întâmpla prea des deoarece nu existau prea multe diferenţe de avuţie sau de statut. Totuşi, şefii jucau un rol analog, intermediind între două sisteme sociale şi etice complet diferite, care se impuneau în perioade diferite ale anului. Să explicăm. În anii 1940, nambikwara trăiau efectiv în două societăţi foarte diferite. În sezonul ploios, ei locuiau în sate de câteva sute de persoane situate în vârful dealurilor şi practicau grădinăritul; în restul anului se împărţeau în mici cete, care umblau în căutarea hranei. Şefii îşi clădeau sau îşi pierdeau reputaţia acţionând ca lideri eroici în timpul „aventurilor nomade” din sezonul secetos, perioadă în care de obicei dădeau ordine, rezolvau crize şi se comportau într-un mod care în orice alt moment ar fi fost considerat inacceptabil de autoritar; în sezonul ploios, o perioadă mult mai îmbelşugată, ei se bazau pe aceste reputaţii pentru a atrage adepţi care să se stabilească în jurul lor în sate, unde foloseau doar vorba bună şi conduceau prin puterea exemplului pentru a-şi învăţa adepţii cum să construiască colibe şi să îngrijească grădinile. În acest fel, ei se îngrijeau de bolnavi şi de nevoiaşi, mediau disputele şi nu impuneau niciodată nimic nimănui.

Ce ar trebui să credem despre aceşti şefi? Nu erau nişte patriarhi, a conchis Lévi-Strauss; nu erau nici mici tirani (chiar dacă pe anumite perioade limitate li se permitea să se comporte ca atare); şi nu erau nici învestiţi cu puteri mistice în niciun fel. Mai mult decât orice, se asemănau cu politicienii moderni, gestionând minuscule state ale bunăstării embrionare, punând în comun resurse şi distribuindu-le celor care aveau nevoie. Ceea ce l-a impresionat cel mai mult pe Lévi-Strauss a fost maturitatea lor politică. Iscusinţa şefilor de a conduce mici cete de culegători în anotimpul secetos, de a lua decizii rapide în situaţii de criză (trecerea unui râu, coordonarea unei vânători) era cea care îi califica mai târziu să joace rolul de mediatori şi diplomaţi în piaţa satului. Dar astfel ei se tot deplasau, în fiecare an, între ceea ce antropologii evoluţionişti (în tradiţia lui Turgot) insistă să considere stadii total diferite de dezvoltare socială: de la vânători şi culegători la agricultori şi invers.

Tocmai această caracteristică făcea din şeful nambikwara o figură politică atât de neobişnuit de familiară: sofisticarea calmă cu care trecea de la un sistem

social la altul diferit, reuşind în acelaşi timp să echilibreze ambiţia personală cu binele comun. Aceşti şefi erau din toate punctele de vedere nişte actori politici conştienţi de sine. Iar flexibilitatea şi adaptabilitatea lor le permiteau să adopte o perspectivă atât de detaşată asupra oricăruia din sistemele care se impuneau la un moment dat.

Deşi Lévi-Strauss a devenit mai târziu cel mai renumit antropolog din lume şi poate cel mai faimos intelectual din Franţa, eseul său din tinereţe despre conducerea indienilor nambikwara a intrat aproape instantaneu într-un con de umbră. Până în prezent, foarte puţini din afara domeniului studiilor amazoniene au auzit de el. Unul dintre motive este că în deceniile postbelice Lévi-Strauss se orienta exact în direcţia opusă faţă de restul disciplinei sale. Acolo unde el sublinia asemănările dintre vieţile vânătorilor, horticultorilor şi democraţiilor industriale moderne, aproape toţi ceilalţi – şi în special toţi cei interesaţi de societăţile de culegători – adoptau noi variaţiuni ale ideilor lui Turgot, deşi cu un limbaj actualizat şi susţinute de un noian de date ştiinţifice concrete. Abandonând demodatele distincţii între „sălbăticie”, „barbarie” şi „civilizaţie”, care începeau să sune puţin cam prea arogant, ei au stabilit o nouă succesiune, care trecea de la „cete” la „triburi”, apoi la „uniuni de triburi” şi la „state”. Apogeul acestei tendinţe a fost importantul simpozion *Man the Hunter* („Omul vânător”), organizat la University of Chicago în 1966. În cadrul acestui simpozion, studiile despre vânători-culegători au fost definite în termenii unei noi discipline pe care participanţii au propus s-o numească „ecologie comportamentală”, începând cu cercetări riguros cuantificate ale unor grupuri din savana şi pădurile tropicale africane – boşimanii san din Kalahari, hadza din est şi pigmeii mbuti –, incluzând numărarea caloriilor, studii cu privire la alocarea timpului şi tot felul de date care pur şi simplu nu fuseseră disponibile pentru cercetători anterior.

Noile studii s-au suprapus cu o intensificare bruscă a interesului general faţă de aceste societăţi africane: de exemplu, celebrele scurtmetraje despre boşimanii din Kalahari realizate de familia Marshall (o familie americană de antropologi şi regizori), care au devenit parte integrantă a cursurilor introductive de antropologie şi prezenţe constante în programele educative ale televiziunilor din întreaga lume, alături de cărţi de succes precum *The Forest People* a lui Colin Turnbull. În scurt timp, aproape toată lumea presupunea pur şi simplu că culegătorii reprezintă o etapă distinctă de dezvoltare socială, că „trăiesc în grupuri mici”, „se deplasează mult”, resping orice diferenţe sociale în afara celor de vârstă şi de gen şi rezolvă conflictele prin „fisiune” mai degrabă decât prin arbitraj sau violenţă[35]. Din când în când se recunoştea că aceste societăţi africane erau, cel puţin în unele cazuri, populaţii de refugiaţi ce trăiau în locuri pe care nu

le voia nimeni altcineva sau că multe societăţi de culegători atestate etnografic (care între timp fuseseră în mare parte exterminate de colonialismul european şi, prin urmare, nu mai erau disponibile pentru analize cantitative) nu corespundeau deloc acestor descrieri. Dar rareori acest fapt era considerat deosebit de relevant. Pentru cei deprinşi cu moştenirea lui Rousseau, imaginea micilor cete egalitare corespundea perfect cu ceea ce credeau ei că *ar fi trebuit* să fie vânătorii-culegători. Acum păreau să existe date ştiinţifice concrete şi cuantificabile (şi filme!) care s-o confirme.

În această nouă realitate, nambikwara lui Lévi-Strauss erau pur şi simplu irelevanţi. La urma urmei, din punct de vedere evolutiv, nici măcar nu erau cu adevărat culegători, deoarece umblau după hrană, în cete, doar şapte-opt luni pe an. Aşadar, pentru a nu ştirbi această imagine nouă şi clară, putea fi ignorat paradoxul aparent că aşezările lor săteşti mai mari erau egalitare, dar cetele care umblau în căutare de hrană nu erau deloc aşa. Genul de conştiinţă de sine politică ce părea atât de evidentă la şefii nambikwara, ca să nu mai vorbim de improvizaţia frenetică aşteptată de la profeţii nuer, nu îşi avea locul în acest cadru revizuit al evoluţiei sociale umane.

În care ne întoarcem la preistorie şi analizăm dovezi privind existenţa unor „indivizi extremi”, dar şi variaţiile sezoniere în viaţa socială din era glaciară şi nu numai

Populaţiile nambikwara, winnebago sau nuer din secolul XX nu ne pot oferi o fereastră directă spre trecut. Ceea ce pot face ele este să ne sugereze unghiuri de investigaţie pe care altfel nu ne-am fi gândit să le căutăm. După analiza sistemelor lor sociale, pare de la sine înţeles să ne întrebăm dacă, în societăţile umane timpurii, există dovezi privind existenţa unor variaţii sezoniere ale structurii sociale sau dacă indivizii foarte ieşiţi din comun nu numai că erau trataţi cu respect, ci jucau şi roluri politice importante în paleolitic. În ambele cazuri se pare că răspunsul este „da”. De fapt, dovezile sunt copleşitoare.

Să ne întoarcem la acele situri funerare bogate din paleoliticul superior, atât de des interpretate ca o dovadă a apariţiei „inegalităţii” sau chiar a unui soi de nobilime ereditară. Din cine ştie ce motiv ciudat, cei care avansează asemenea teorii nu par să observe niciodată – sau, dacă o fac, nu acordă prea multă importanţă faptului – că foarte multe dintre aceste schelete (de fapt, majoritatea) prezintă anomalii fizice izbitoare, ce nu ar fi putut decât să-i diferenţieze pe acei

indivizi, în mod clar şi dramatic, de mediul lor social[36]. Şi adolescenţii de la Sunghir, şi cei din Dolní Věstonice, de pildă, prezentau malformaţii congenitale evidente; scheletele din peştera Romito din Calabria erau neobişnuit de scunde, incluzând cel puţin un caz de nanism; în schimb, osemintele din peştera Grimaldi aparţinuseră unor indivizi extrem de înalţi chiar şi după standardele noastre, care trebuie să li se fi părut nişte adevăraţi uriaşi contemporanilor lor.

Este foarte puţin probabil ca toate acestea să fie o coincidenţă. De fapt, te face să te întrebi dacă nu cumva chiar şi acele oseminte care par să fie normale din punct de vedere anatomic ar fi putut aparţine unor indivizi la fel de surprinzători din alte puncte de vedere; la urma urmei, un albinos, de exemplu, sau un profet epileptic care îşi petrecea timpul ba stând atârnat cu capul în jos, ba aranjând şi rearanjând cochilii de melci nu ar putea fi identificat ca atare după evidenţele arheologice. Nu putem şti prea multe despre viaţa de zi cu zi a indivizilor din paleolitic îngropaţi cu un inventar funerar bogat, în afară de faptul că păreau la fel de bine hrăniţi şi îngrijiţi ca şi ceilalţi; dar putem cel puţin să sugerăm că erau percepuţi drept individualităţi absolute, cât se poate de diferite de semenii lor.

Ce ne spun toate acestea de fapt despre inegalitatea socială din ultima eră glaciară? Ei bine, ne sugerează, în primul rând, că ar trebui să renunţăm la orice discuţii premature despre apariţia elitelor ereditare. Pare extrem de improbabil ca Europa paleolitică să fi produs o elită stratificată care s-a întâmplat să fie formată în mare parte din cocoşaţi, uriaşi şi pitici. În al doilea rând, nu ştim cât de mult a avut de-a face tratamentul acordat după moarte acestor indivizi cu tratamentul de care au avut ei parte în timpul vieţii. Un alt aspect important este că nu avem de-a face în acest caz cu nişte oameni îngropaţi cu un inventar funerar bogat şi alţii îngropaţi fără niciun fel de obiecte funerare. Mai degrabă, unii indivizi au fost îngropaţi cu un inventar funerar bogat, iar majoritatea celorlalţi nu au fost îngropaţi deloc[37]. Însăşi practica de a îngropa trupurile intacte şi îmbrăcate pare să fi fost excepţională în paleoliticul superior. Cele mai multe cadavre erau tratate cu totul altfel: tranşate, sfărâmate, triate sau chiar transformate în bijuterii şi artefacte. (În general, oamenii din paleolitic se simţeau în mod clar mult mai în largul lor cu părţile corpului uman decât noi.)

Un cadavru în forma sa completă şi articulată – şi cu atât mai mult un cadavru îmbrăcat – era în mod clar ceva neobişnuit şi, s-ar presupune, inerent ciudat. Dovezi circumstanţiale importante întăresc această ipoteză. În multe astfel de cazuri se făceau eforturi pentru a imobiliza trupurile morţilor din paleoliticul superior acoperindu-le cu obiecte grele: omoplaţi de mamut, scânduri de lemn, bolovani sau chingi puternice. Poate că acoperirea lor cu multe haine, arme şi podoabe era o prelungire a acestor preocupări, celebrând, dar şi

imobilizând ceva potenţial periculos. Şi această ipoteză are sens. Izvoarele etnografice abundă de exemple de fiinţe ieşite din comun – umane sau nu – considerate atât sublime, cât şi periculoase; sau într-un fel în viaţă, altfel după moarte.

O mare parte din toate acestea sunt speculaţii. Există o mulţime de alte interpretări posibile ale dovezilor – deşi ideea că aceste morminte marchează apariţia unui soi de aristocraţie ereditară pare cea mai puţin probabilă dintre toate. Cei înmormântaţi erau indivizi extraordinari, „extremi”. Felul în care au fost trataţi – şi aici nu vorbim doar despre etalarea ostentativă a bogăţiilor, ci şi de însuşi faptul că trupurile lor erau împodobite, etalate şi înmormântate – i-a scos în evidenţă ca fiind la fel de extraordinari în moarte. Ieşite din comun din aproape toate punctele de vedere, astfel de înmormântări nu prea pot fi interpretate drept indicatori ai structurii sociale în rândul celor vii. Totodată, ele au în mod clar legătură cu toate dovezile contemporane privind muzica, sculptura, pictura şi arhitectura complexă. Ce să înţelegem din ele?

Aici intervine sezonalitatea.

Aproape toate siturile cu morminte extraordinare şi arhitectură monumentală datând din era glaciară au fost create de societăţi care trăiau cam ca nambikwara lui Lévi-Strauss, împărţindu-se în cete care umblau în căutare de hrană într-o anumită perioadă a anului şi adunându-se în aşezări concentrate în altă perioadă. E adevărat, nu se adunau pentru a planta culturi. Mai degrabă, marile situri din paleoliticul superior sunt legate de migraţii şi de vânătoarea sezonieră a turmelor de animale sălbatice – mamutul lânos, bizonul de stepă sau renul –, precum şi de ciclicitatea pescuitului şi a recoltării fructelor cu coajă lemnoasă. Aceasta pare să fie explicaţia acelor huburi de activitate descoperite în Europa de Est, în locuri precum Dolní Věstonice, unde oamenii profitau de abundenţa resurselor sălbatice pentru a se ospăta, a se angaja în ritualuri complexe şi în proiecte artistice ambiţioase şi a face negoţ cu minerale, cochilii marine şi blănuri. În Europa Occidentală, echivalente ar fi marile adăposturi de piatră din regiunea franceză Périgord şi de pe coasta Cantabriei, cu urmele lor profunde de activitate umană, incluse şi ele într-un ciclu anual de adunare şi de dispersie sezoniere[38].

Arheologia arată că şi în spatele monumentelor de la Göbekli Tepe se află tipare de variaţie sezonieră. Activităţile din jurul templelor de piatră corespund perioadelor de supraabundenţă anuală, între mijlocul verii şi toamnă, când turme mari de gazele coborau în câmpia Harran. În astfel de perioade, oamenii se adunau în sit pentru a prelucra şi cantităţi enorme de fructe cu coajă lemnoasă şi cereale sălbatice, transformându-le în mâncăruri festive, care probabil că

alimentau lucrările de construcţie[39]. Există unele dovezi care sugerează că fiecare dintre aceste mari structuri avea o durată de viaţă relativ scurtă, culminând cu un ospăţ uriaş, după care zidurile sale erau rapid umplute cu resturi de mâncare şi alte gunoaie: ierarhii înălţate până la cer, doar pentru a fi rapid dărâmate din nou. Cercetările în curs de desfăşurare vor complica probabil această imagine, dar tiparul general al adunărilor sezoniere pentru muncă festivă pare clar determinat.

Astfel de forme oscilante ale vieţii au dăinuit mult timp după inventarea agriculturii. Să menţionăm doar un exemplu: ele pot fi cheia înţelegerii faimoaselor monumente neolitice din câmpia Salisbury, în Anglia, şi nu doar pentru că ansamblurile megalitice par să funcţioneze (printre altele) ca nişte calendare gigantice. Stonehenge, care încadrează soarele la răsărit în miezul verii şi la apus în mijlocul iernii, este cel mai faimos dintre acestea. El se dovedeşte a fi fost ultima dintr-o lungă serie de structuri ceremoniale, ridicate de-a lungul secolelor atât din lemn, cât şi din piatră, când oameni din colţuri îndepărtate ale Insulelor Britanice se adunau pe această câmpie în perioade importante ale anului. Săpăturile minuţioase arată că multe dintre aceste structuri – interpretate acum în mod plauzibil ca fiind monumente închinate strămoşilor unei aristocraţii neolitice – au fost dezmembrate la doar câteva generaţii după ce fuseseră construite[40].

Şi mai frapant este că oamenii care au construit Stonehenge nu erau agricultori – sau nu în sensul obişnuit al cuvântului. Fuseseră cândva; dar practica ridicării şi demolării monumentelor grandioase coincide cu o perioadă în care populaţiile din Marea Britanie, după ce adoptaseră economia agricolă neolitică din Europa continentală, par să fi întors spatele cel puţin unui aspect crucial al acesteia: au abandonat cultivarea cerealelor şi au revenit, cam din 3300 î.Hr., la culesul alunelor ca sursă de bază a hranei vegetale. Totodată, ei şi-au păstrat porcii domestici şi turmele de vite, din care se ospătau periodic nu departe de aici, în Durrington Walls, un târg prosper de câteva mii de locuitori – având propriul Woodhenge – iarna, dar în mare parte pustiu şi abandonat vara. Constructorii monumentului Stonehenge par să nu fi fost nici culegători, nici păstori, ci ceva între[41].

Toate acestea sunt esenţiale, deoarece este greu de imaginat că renunţarea la agricultură ar fi putut fi altceva decât o decizie voluntară. Nu există nicio dovadă că o populaţie ar fi alungat-o pe alta sau că agricultorii ar fi fost cumva copleşiţi de cete puternice de culegători care i-ar fi forţat să-şi abandoneze culturile. Locuitorii neolitici ai Angliei par să fi încercat agricultura cerealieră şi să fi decis în mod colectiv că preferă să trăiască altfel. Cum ar fi putut fi luată o astfel de decizie? Nu vom şti niciodată, însă chiar Stonehenge ne oferă un oarecare indiciu, deoarece este construit din blocuri de piatră extrem de mari, dintre care

unele (cele din dolerit) au fost transportate tocmai din Ţara Galilor, în timp ce multe dintre animalele consumate la Durrington Walls erau mânate cu trudă din alte locuri îndepărtate[42].

Cu alte cuvinte şi oricât de remarcabil poate părea, chiar şi în mileniul III î.Hr. era posibilă o anumită formă de coordonare în mare parte din Insulele Britanice. Dacă Stonehenge a fost un sanctuar dedicat întemeietorilor glorificaţi ai unui clan conducător – aşa cum susţin acum unii arheologi –, pare probabil ca unii membri ai neamului lor să fi pretins roluri importante, chiar cosmice în virtutea implicării lor în astfel de evenimente. Totodată, tiparele de adunare şi dispersie sezonieră ridică altă întrebare: dacă la Stonehenge au existat regi şi regine, ce fel de regi şi de regine or fi fost? La urma urmei, ar fi fost nişte regi ale căror curţi şi regate funcţionau doar câteva luni pe an, în rest dispersându-se în mici comunităţi de culegători de alune şi păstori. Dacă ar fi deţinut mijloacele de a mobiliza forţa de muncă, a acumula resurse alimentare şi a hrăni armate permanente de slujitori, ce fel de capete încoronate ar fi ales în mod conştient să *nu* o facă?

Despre „Poliţia Bizonilor” (în care redescoperim rolul sezonalităţii în viaţa socială şi politică a omenirii)

Reamintim că pentru Lévi-Strauss exista o legătură clară între variaţiile sezoniere ale structurii sociale şi un anumit tip de libertate politică. Faptul că o structură se aplica în sezonul ploios şi alta în cel secetos le permitea şefilor nambikwara să-şi privească aranjamentele sociale de aproape: să le vadă nu ca fiind pur şi simplu „date”, în ordinea naturală a lucrurilor, ci ca pe ceva cel puţin parţial deschis intervenţiei umane. Cazul neoliticului britanic – cu fazele sale alternative de dispersie şi construcţie monumentală – arată cât de departe putea merge uneori o astfel de intervenţie.

Scriind în toiul celui de-al Doilea Război Mondial, Lévi-Strauss probabil nu credea că spune ceva atât de extraordinar. Pentru antropologii din prima jumătate a secolului XX era un fapt cunoscut că societăţile care practicau în principal vânătoarea, păstoritul sau căutarea hranei erau adesea organizate într-o astfel de „dublă morfologie” (după cum spunea marele predecesor al lui Lévi- Strauss, Marcel Mauss)[43]. Lévi-Strauss nu făcea decât să evidenţieze unele dintre implicaţiile politice. Dar aceste implicaţii sunt importante. Ceea ce sugerează existenţa unor tipare sezoniere similare în paleolitic este că, încă de la bun

început sau din momentul pentru care avem informaţii despre aşa ceva, fiinţele umane experimentau în mod conştient diferite posibilităţi sociale. Ar putea fi util aici să ne întoarcem la această literatură antropologică uitată, pe care Lévi-Strauss trebuie s-o fi cunoscut îndeaproape, pentru a ne face o idee despre cât de dramatice puteau fi aceste diferenţe sezoniere.

Textul-cheie aici este „Essai sur les variations saisonnières des soiétés Eskimo” (1903) de Marcel Mauss şi Henri Beuchat. Autorii încep prin a observa că inuiţii circumpolari „şi, de asemenea, multe alte societăţi... au două structuri sociale, una vara şi alta iarna, şi, în paralel, au două sisteme de drept şi de religie”. În timpul verii, inuiţii se dispersau în cete de aproximativ douăzeci sau treizeci de persoane pentru a pescui peşti de apă dulce şi a vâna karibu şi reni, toate sub autoritatea unui bărbat vârstnic. În această perioadă, proprietatea era marcată în mod posesiv, iar patriarhii exercitau o putere coercitivă, uneori chiar tiranică asupra rudelor lor – într-o măsură mult mai mare decât şefii nambikwara în sezonul uscat. Dar, în lunile lungi de iarnă, când focile şi morsele se adunau pe ţărmul Arcticii, situaţia se schimba spectaculos. Atunci, inuiţii se strângeau laolaltă pentru a construi mari case de întâlnire din lemn, coaste de balenă şi piatră; în aceste case predominau virtuţile egalităţii, altruismului şi vieţii colective. Bogăţia era împărţită, iar soţii şi soţiile făceau schimb de parteneri sub oblăduirea Sednei, zeiţa vieţii marine[44].

Mauss credea că inuiţii reprezentau un studiu de caz ideal, deoarece, trăind în Arctica, se confruntau cu unele dintre cele mai extreme constrângeri de mediu suportabile. Totuşi, chiar şi în condiţii subarctice, a calculat Mauss, consideraţiile fizice – disponibilitatea vânatului, a materialelor de construcţie şi altele asemenea – explicau în cel mai bun caz 40% din situaţie. (Alte populaţii circumpolare, a observat el, inclusiv vecini apropiaţi ai inuiţilor care se confruntă cu condiţii de mediu aproape identice, se organizau altfel.) În mare măsură, a conchis el, inuiţii trăiau astfel deoarece aşa simţeau ei că ar trebui să trăiască oamenii.

Cam în aceeaşi perioadă în care Marcel Mauss scotocea prin bibliotecile franceze, căutând tot ce se scrisese vreodată despre inuiţi, etnologul german Franz Boas făcea cercetări despre kwakiutl, vânătorii-culegători indigeni de pe coasta de nord-vest a Canadei. Aici, a descoperit Boas, iarna – nu vara – era perioada în care societatea se cristaliza în formele sale cele mai ierarhice – şi într-un mod spectaculos. Palate din scânduri răsăreau de-a lungul coastei Columbiei Britanice, cu nobili ereditari care domneau peste compatrioţii clasificaţi drept oameni de rând şi sclavi şi care găzduiau marile banchete numite *potlatch*. Aceste curţi aristocratice se destrămau însă când începea munca de vară a sezonului de pescuit, revenind la formaţiuni mai mici, de clan – tot

ierarhizate, dar cu structuri complet diferite şi mult mai puţin formale. În acest caz, oamenii adoptau efectiv nume diferite vara şi iarna – devenind literalmente altcineva, în funcţie de perioada anului[45].

Emigrând în SUA, Boas a devenit profesor la Columbia University din New York, unde a ajuns să-i formeze practic pe toţi cei care aveau să-şi facă un nume în antropologia americană în următoarea jumătate de secol. Unul dintre studenţii săi, un etnograf de origine vieneză pe nume Robert Lowie (care era şi un prieten apropiat al lui Paul Radin, autorul cărţii *Primitive Man as Philosopher*), a realizat cercetări de teren în rândul populaţiilor de mandani-hidatsa şi crow de pe teritoriul actual al statelor Montana şi Wyoming şi şi-a petrecut o mare parte din carieră gândindu-se la implicaţiile politice ale variaţiilor sezoniere în cadrul confederaţiilor tribale din secolul al XIX-lea din Marile Câmpii.

Populaţiile câmpiilor practicaseră cândva agricultura, dar abandonaseră în mare măsură cultivarea cerealelor, după ce au redomesticit caii spanioli care scăpaseră şi au adoptat un mod de viaţă în mare parte nomad. La sfârşitul verii şi la începutul toamnei, cete mici şi foarte mobile de amerindieni cheyenne şi lakota se adunau în aşezări mari ca să facă pregătiri logistice pentru vânătoarea de bizoni. În această perioadă foarte importantă a anului desemnau nişte forţe de ordine care exercitau puteri coercitive depline, inclusiv dreptul de a-l întemniţa, a-l biciui sau a-l amenda pe orice infractor care periclita vânătoarea. Totuşi, după cum a observat Lowie, acest „autoritarism fără echivoc” funcţiona pe o bază strict sezonieră şi temporară. Odată ce sezonul de vânătoare – şi ritualurile colective ale Dansului Soarelui care urmau – se încheia, acest autoritarism făcea loc la ceea ce el numea forme de organizare „anarhice”, societatea împărţindu-se din nou în cete mici şi mobile. Observaţiile lui Lowie sunt surprinzătoare:

> Pentru a asigura succesul maxim al vânătorii, forţele de poliţie – fie coincizând cu un club militar, fie numite ad-hoc, fie servind în virtutea apartenenţei la un clan – emiteau ordine şi îi reţinea pe cei recalcitranţi. În majoritatea triburilor, oamenii de ordine nu doar confiscau vânatul procurat clandestin, ci îl şi biciuiau pe contravenient, îi distrugeau bunurile şi, dacă opunea rezistenţă, îl omorau. Aceeaşi organizaţie care în caz de crimă ar fi folosit doar persuasiunea morală se transforma în timpul unei vânători de bizoni într-o autoritate inexorabilă. Cu toate acestea... măsurile coercitive se extindeau considerabil şi dincolo de vânătoare: soldaţii îi reţineau cu forţa pe temerarii care intenţionau să organizeze grupuri războinice considerate de şef inoportune, dirijau migraţiile în masă, supravegheau mulţimile la vreun festival important şi puteau să asigure în orice alt mod menţinerea legii şi ordinii publice[46].

„În mare parte a anului”, continua Lowie, „tribul pur şi simplu nu exista ca atare; iar familiile sau micile asocieri de cunoscuţi care voiau să trăiască împreună nu aveau nevoie de vreo organizaţie disciplinară specială. Soldaţii erau aşadar un fenomen care însoţea adunarea laolaltă a unui mare număr de oameni, prin

urmare, funcţionau mai degrabă intermitent decât continuu”. Dar suveranitatea soldaţilor, sublinia el, nu era mai puţin reală din cauza caracterului său temporar. Ca urmare, Lowie insista asupra ideii că indienii din Marile Câmpii cunoşteau de fapt un soi de putere de stat, chiar dacă nu au dezvoltat niciodată efectiv un stat.

Este uşor de înţeles de ce este posibil ca neoevoluţioniştii din anii 1950 şi 1960 să nu fi ştiut exact ce să facă cu aceste observaţii din teren pe care le moşteniseră. Ei susţineau existenţa unor etape distincte de organizare politică – succesiv: cete, triburi, uniuni de triburi, state – şi credeau că stadiile de dezvoltare politică indicau, măcar foarte aproximativ, etape similare de dezvoltare economică: vânători-culegători, grădinari, agricultori, civilizaţie industrială. Era deja destul de derutant că populaţii precum nambikwara păreau să tot penduleze, de-a lungul anului, între nişte categorii economice. Amerindienii cheyenne, crow, assiniboine sau lakota păreau să sară regulat de la un capăt la altul al spectrului politic. Erau un soi de amalgam de ceată/stat. Cu alte cuvinte, făceau totul anapoda.

Totuşi, Lowie este absolut lipsit de echivoc în această privinţă şi nu a fost nici pe departe singurul antropolog care a observat asta[47]. Cel mai interesant pentru perspectiva noastră este că şi el a subliniat că indienii din Marile Câmpii erau actori politici conştienţi, cunoscând în profunzime posibilităţile şi pericolele puterii autoritare. Nu numai că eliminau toate mijloacele de exercitare a autorităţii coercitive în momentul în care se încheia sezonul ritualurilor, ci aveau grijă şi să asigure o rotaţie a clanurilor sau a grupurilor de războinici care o exercitau: oricine deţinea suveranitatea într-un an se supunea autorităţii altora în anul următor[48].

Nu întotdeauna activitatea ştiinţifică înregistrează avansuri. Uneori alunecă înapoi. Acum o sută de ani, majoritatea specialiştilor în ştiinţe sociale înţelegeau că aceia care trăiesc în principal din resurse sălbatice nu se limitează în mod normal la nişte „cete” minuscule. După cum am văzut, presupunerea că aşa ar fi stat lucrurile a câştigat teren abia în anii 1960. În această privinţă, referirea noastră de mai sus la găştile de motociclişti şi la comunităţile de hipioţi nu a fost chiar fantezistă. Acestea erau la acea vreme imaginile răspândite în imaginaţia populară şi invocate în dezbaterile despre natura umană. Cu siguranţă nu este o coincidenţă că filmele etnografice cele mai populare din perioada postbelică s-au axat fie pe boşimanii din Kalahari, fie pe pigmeii mbuti (societăţi de tip „ceată”, care puteau fi imaginate ca semănând cumva cu nişte comunităţi de hipioţi); fie pe yanomami sau „oamenii aprigi” (horticultori amazonieni care, în versiunea lui Napoleon Chagnon – dar nu şi în cea a Elenei Valero, să nu uităm –, seamănă tulburător de mult cu Hell’s Angels).

Întrucât în această nouă naraţiune evoluţionistă „statele” erau definite mai ales prin monopolul lor asupra „utilizării legitime a forţei coercitive”, populaţiile cheyenne sau lakota din secolul al XIX-lea ar fi fost văzute ca evoluând de la nivelul de „ceată” la cel de „stat” cam în fiecare noiembrie, pentru ca apoi să retrogradeze din nou când dădea primăvara. Este, evident, o prostie. Nimeni nu ar sugera în mod serios aşa ceva. Cu toate acestea, merită să subliniem asta pentru că expune inepţia mult mai profundă a presupunerii iniţiale: însăşi ideea că societăţile trebuie neapărat să treacă printr-o serie de etape evolutive. Nu se poate vorbi despre o evoluţie de la ceată la trib, apoi la uniune de triburi şi la stat dacă punctele de plecare sunt nişte grupuri care au obiceiul de a se mişca fluid între aceste forme de organizare.

Dualismul sezonier dă peste cap şi eforturile mai recente de clasificare a vânătorilor-culegători în tipuri „simple” sau „complexe”, întrucât ceea ce a fost identificat ca fiind trăsăturile care denotă „complexitatea” – teritorialitate, ranguri sociale, bogăţie materială sau spirit de competiţie – apar în anumite anotimpuri ale anului, fiind ignorate în alte anotimpuri de exact aceeaşi populaţie. Este adevărat că astăzi majoritatea antropologilor profesionişti au ajuns să admită că aceste categorii sunt total inadecvate, însă principalul efect al acestei recunoaşteri a fost doar de a-i determina să schimbe subiectul ori să sugereze că poate nici nu ar mai trebui să ne gândim de fapt la istoria omenirii în ansamblul ei. Nimeni nu a propus până acum o alternativă.

Între timp, după cum am văzut, se tot acumulează dovezi arheologice care sugerează că în mediile foarte sezoniere ale ultimei ere glaciare strămoşii noştri îndepărtaţi se comportau foarte asemănător cu inuiţii, nambikwara sau crow. Ei pendulau între forme alternative de organizare socială, construind monumente şi apoi închizându-le, permiţând apariţia unor structuri autoritare în anumite perioade ale anului şi apoi dizolvându-le – totul, s-ar părea, pornind de la premisa că nicio ordine socială nu era vreodată fixă sau imuabilă. Acelaşi individ putea trăi în ceea ce nouă ni se pare uneori o ceată, alteori un trib, iar alteori ceva având cel puţin unele dintre caracteristicile pe care le identificăm acum drept statale.

O asemenea flexibilitate instituţională aduce cu sine şi capacitatea de a ieşi din limitele oricărei structuri date şi de a reflecta, de a face şi a desface deopotrivă lumile politice în care trăim. Cel puţin, aşa se explică „prinţii” şi „prinţesele” ultimei ere glaciare, ce par să apară, într-o magnifică izolare, ca nişte personaje de basm sau de film istoric. Poate chiar aşa ceva şi erau. În cazul în care chiar domneau, atunci poate că o făceau, asemenea clanurilor conducătoare de la Stonehenge, doar un sezon[49].

De ce adevărata întrebare nu este „Care sunt originile inegalităţii sociale?”, ci „Cum de am rămas blocaţi?”

Dacă avem dreptate şi dacă fiinţele umane chiar au petrecut cea mai mare parte a ultimilor aproximativ 40.000 de ani pendulând între diferite forme de organizare socială, construind ierarhii şi apoi desfiinţându-le, implicaţiile sunt profunde. În primul rând, asta presupune că Pierre Clastres avea dreptate când a sugerat că oamenii care trăiau în societăţi fără stat nu erau mai puţin conştienţi, ci de fapt mult mai conştienţi din punct de vedere politic decât oamenii de astăzi.

Clastres a fost şi el un produs al anilor 1960. Student al lui Lévi-Strauss, el a luat în serios viziunea maestrului său despre şefii de trib din Amazonia ca actori politici maturi. Dar Clastres era şi anarhist (în cele din urmă a fost dat afară din grupul de cercetare al lui Lévi-Strauss sub un pretext neconvingător, ceva despre utilizarea neautorizată a unor articole de papetărie cu antet oficial) şi a dezvoltat mult argumentaţia. Nu numai că şefii amazonieni erau nişte politicieni calculaţi. Erau nişte politicieni calculaţi forţaţi să evolueze într-un mediu social aparent menit să garanteze că nu vor putea niciodată să exercite o putere politică reală. În timpul iernii, grupurile pe care le conduceau erau mici şi lipsite de importanţă. În timpul verii nu „conduceau” deloc. Da, poate că locuinţele lor or fi semănat cu nişte dispensare pentru săraci din statele asistenţiale moderne; dar, ca urmare, în ceea ce priveşte bogăţia materială, ei erau de fapt cei mai săraci oameni din sat, deoarece toată lumea se aştepta ca şefii să împartă totul în mod constant. De asemenea, oamenii se aşteptau ca ei să servească drept exemplu, muncind mult mai mult decât toţi ceilalţi. Chiar şi atunci când se bucurau de privilegii speciale, cum era cazul şefilor tupi sau nambikwara, singurii bărbaţi din satele lor cărora le era îngăduit să aibă mai multe soţii, acest privilegiu era în mod clar cu două tăişuri. Soţiile erau considerate necesare ca să pregătească ospeţe pentru tot satul. Dacă vreuneia dintre aceste soţii îi fugeau ochii după alţi bărbaţi, ceea ce se pare că se întâmpla mai mereu, şeful nu prea avea ce să facă în această privinţă, din moment ce trebuia să se bucure de bunăvoinţa tuturor pentru a rămâne şef.

Şefii se aflau în această situaţie, a argumentat Clastres, deoarece nu erau singurii actori politici maturi şi perspicace; aproape toată lumea era la fel. În loc să fie blocaţi într-o nu ştiu ce inocenţă rousseauistă, incapabili să-şi imagineze forme mai complexe de organizare, oamenii erau în general mai capabili decât noi să-şi imagineze ordini sociale alternative şi, drept urmare, creaseră „societăţi împotriva statului”. Ei se organizaseră în mod conştient în aşa fel încât formele de putere şi dominaţie arbitrare pe care noi le asociem cu „sistemele politice

avansate” să nu poată apărea niciodată.

Teza lui Clastres a fost, după cum ne-am putea imagina, foarte controversată. Unele dintre criticile care i-au fost adresate erau pe deplin justificate (de exemplu, ignorase masiv aspectele de gen). Totuşi, cele mai multe se bazau pe argumente clar rousseauiste, insistând că Clastres le atribuia prea multă imaginaţie unor oameni „primitivi” sau „arhaici” care, aproape prin definiţie, nu ar trebui să aibă aşa ceva. Cum ar putea cineva să afirme, se întrebau asemenea critici, că societăţile fără stat se organizau în mod intenţionat astfel încât să prevină apariţia a ceva ce nu experimentaseră niciodată?

La această obiecţie se poate răspunde în multe feluri. De pildă, amazonienii din secolele trecute ignoraseră, oare, cu desăvârşire existenţa marilor imperii andine aflate la vest? Oamenii umblau mult. Este puţin probabil ca ei pur şi simplu să nu fi avut habar despre evoluţiile din acele părţi ale continentului cu care se învecinau. După cum vom vedea în capitolul 7, există acum o mulţime de dovezi care atestă existenţa unor mari organizări statale chiar în Amazonia, în vremuri mult mai vechi. Poate că aceştia erau copiii unor rebeli care au fugit sau chiar au răsturnat astfel de regate antice. Dar cea mai evidentă obiecţie este că, dacă amazonienii în cauză semănau cât de cât cu nambikwara, ei *chiar aveau experienţa* unor relaţii de comandă arbitrară în timpul „aventurilor” lor anuale în cadrul cetelor care umblau în căutarea hranei. Totuşi, în mod ciudat, Clastres nu a arătat niciodată acest lucru. De fapt, el nici măcar nu pomeneşte de sezonalitate.

Aceasta este o omisiune surprinzătoare. Este, de asemenea, una importantă, deoarece, prin faptul că nu a vorbit despre asta, Clastres chiar a bătut ultimul cui în coşciugul acelei tradiţii mai vechi, de la Marcel Mauss până la Robert Lowie; o tradiţie care trata societăţile „primitive” ca fiind inerent flexibile şi caracterizate de obicei de forme multiple de organizare. Acum, atât neoevoluţionişti care îi considerau pe oamenii „primitivi” nişte naivi rousseauişti, cât şi radicalii care insistau că aceştia erau nişte egalitarişti conştienţi de sine porneau în egală măsură de la premisa că „primitivii” erau blocaţi într-un singur mod de existenţă socială, foarte simplu.

În cazul lui Clastres este cu atât mai surprinzător, deoarece în articolul său original despre lipsa de putere a şefilor indieni, publicat în 1962, recunoaşte candid că a preluat aproape toată argumentaţia de la Lowie. Cu paisprezece ani mai devreme, Lowie susţinuse că majoritatea societăţilor amerindiene, de la Montréal până în Ţara de Foc, erau efectiv anarhiste[50]. Argumentul său că „şeful indian tipic nu este nici legiuitor, nici conducător şi nici judecător, ci pacificator, un binefăcător al săracilor şi un Polonius prolix” (adică atribuţiile reale ale funcţiei de şef sunt [1] de a media certurile, [2] de a-i ajuta pe nevoiaşi şi [3] de

a distra cu discursuri frumoase) este reluat exact, punct cu punct, în expunerea lui Clastres. La fel şi concluzia lui Lowie că, din moment ce funcţia de şef este efectiv concepută astfel încât să nu poată fi transformată niciodată într-un mijloc de constrângere, singura modalitate prin care ar fi putut apărea o autoritate de tip statal era prin intermediul unor vizionari religioşi de un fel sau altul.

Să ne amintim totuşi că articolul original al lui Lowie mai includea o secţiune, despre „germenii evolutivi" ai autorităţii de sus în jos, care descria în detaliu „poliţia" şi „soldaţii" sezonieri ai societăţilor din Marile Câmpii. Clastres pur şi simplu a ignorat-o. De ce?

Răspunsul este probabil simplu: sezonalitatea crea confuzie. De fapt, este destul de imprevizibilă. Societăţile din Marile Câmpii creau structuri de autoritate coercitivă care funcţionau în timpul întregului sezon de vânătoare şi al ritualurilor ce urmau, dizolvându-se atunci când aceste societăţi se împărţeau în grupuri mai mici. Dar cele din centrul Braziliei se împărţeau în cete ce umblau în căutare de hrană ca o modalitate de afirmare a unei autorităţi politice ineficiente în mediul sătesc. Printre inuiţi, taţii conduceau vara; dar în timpul adunărilor de iarnă autoritatea patriarhală şi chiar şi normele de corectitudine sexuală erau contestate, subminate sau pur şi simplu dispăreau. Kwakiutl erau ierarhici în ambele perioade ale anului, dar tot menţineau forme diferite de ierarhie, acordându-le competenţe poliţieneşti efective interpreţilor Ceremonialului de la solstiţiul de iarnă („dansatorii ursului" şi „dansatorii nebuni"), care puteau fi exercitate numai în timpul oficierii propriu-zise a ritualului. Alteori, aristocraţii dispuneau de o mare bogăţie, dar nu le puteau da ordine directe adepţilor lor. Multe dintre societăţile de vânători-culegători din Africa Centrală sunt egalitare pe tot parcursul anului, însă par să alterneze lunar între o ordine rituală dominată de bărbaţi şi una dominată de femei[51].

Cu alte cuvinte, nu există un tipar unic. Singurul fenomen constant îl constituie faptul însuşi al schimbării şi conştientizarea ce rezultă de aici a diferitelor posibilităţi sociale. Toate acestea confirmă că a căuta „originile inegalităţii sociale" înseamnă într-adevăr a pune întrebarea greşită.

Dacă fiinţele umane, în cea mai mare parte a istoriei noastre, au pendulat fluid între diferite organizări sociale, alcătuind şi anulând ierarhii în mod regulat, poate că adevărata întrebare ar trebui să fie „Cum de am rămas blocaţi?". Cum de ne-am împotmolit într-un singur model? Cum de am pierdut acea conştiinţă de sine politică, cândva atât de tipică speciei noastre? Cum am ajuns să tratăm superioritatea şi supunerea nu ca pe nişte expediente temporare sau măcar ca pe un fel de mare paradă într-un grandios teatru sezonier, ci ca pe nişte elemente inevitabile ale condiţiei umane? Dacă la început ne jucam, în ce moment am uitat că ne jucăm?

Vom aborda astfel de întrebări în capitolele următoare. Pentru moment, principalul lucru care trebuie subliniat este că această flexibilitate şi acest potenţial de conştiinţă de sine politică nu au fost niciodată pierdute în totalitate. Mauss a arătat cam acelaşi lucru. Sezonalitatea continuă să existe – chiar dacă este doar o umbră a ceea ce a fost cândva. În lumea creştină, de pildă, există încă „sezonul sărbătorilor" solstiţiului de iarnă, în care valorile şi formele de organizare se inversează, într-o oarecare măsură: mass-media şi reclamele care în cea mai mare parte a anului vând un individualism consumist turbat încep brusc să proclame că importante cu adevărat sunt de fapt relaţiile sociale şi că este mai bine să dai decât să primeşti. (Iar în ţări luminate, cum ar fi Franţa lui Mauss, există şi *les grandes vacances* de vară, în care toată lumea lasă uneltele din mână timp de o lună şi pleacă din oraşe.)

Există aici o legătură istorică directă. Am văzut deja cum, în rândul unor societăţi precum cea inuită sau kwakiutl, perioadele de adunare erau şi anotimpuri rituale, dedicate aproape în întregime dansurilor, ritualurilor şi spectacolelor. Uneori acestea puteau implica proclamarea unor regi temporari sau chiar instituirea unei poliţii rituale cu puteri coercitive reale (deşi adesea, în mod ciudat, membrii acestei poliţii rituale aveau şi rolul de clovni)[52]. În alte cazuri, ele implicau dizolvarea normelor de ierarhie şi decenţă, ca în orgiile inuiţilor din toiul iernii. Această dihotomie poate fi încă observată în viaţa festivă aproape pretutindeni. În Evul Mediu european, ca să dăm un exemplu familiar, zilele sfinţilor alternau între reprezentaţii solemne în care erau evidenţiate toate rangurile şi ierarhiile elaborate ale vieţii feudale (cam la fel cum se întâmplă şi astăzi, să zicem, la o ceremonie de absolvire a facultăţii, când revenim temporar la veşminte medievale) şi carnavaluri nebuneşti, în care toată lumea se juca de-a „răsturnarea lumii cu susul în jos". În timpul carnavalului, femeile puteau să domnească asupra bărbaţilor, copiii să fie puşi în fruntea guvernului, servitorii îşi puteau pune stăpânii la muncă, strămoşii se puteau întoarce din morţi, „regii carnavalului" puteau fi încoronaţi şi apoi detronaţi, monumente gigantice, cum ar fi dragonii de răchită, puteau fi construite şi incendiate sau toate rangurile oficiale puteau chiar să se dezintegreze într-o formă sau alta de haos bacanal[53].

La fel ca în cazul sezonalităţii, nu există un model consecvent. Ocaziile rituale pot să fie ori mult mai rigide şi mai formale, ori mult mai dezlănţuite şi mai jucăuşe decât viaţa obişnuită. Sau, la fel ca înmormântările şi priveghiurile, ele pot oscila între cele două extreme. Viaţa festivă pare să cunoască aceeaşi dinamică aproape pretutindeni, indiferent dacă este vorba de Perú, Benin sau China. Acesta este motivul pentru care antropologilor le vine adesea atât de greu

chiar şi să definească „ritualul”. Dacă pornim de la cele solemne, ritualul este o chestiune de etichetă, de decenţă: ritualurile bisericii sacerdotale, de exemplu, nu sunt decât o versiune foarte elaborată a bunelor maniere la masă. Unii chiar au susţinut că ceea ce numim „structură socială” nu există cu adevărat decât în timpul ritualurilor: gândiţi-vă aici la familiile care există ca grup fizic doar în timpul nunţilor şi al înmormântărilor, momente în care chestiunile de rang şi de prioritate trebuie să fie rezolvate stabilind cine stă la care masă, cine vorbeşte primul, cine primeşte cea mai bună bucată din cocoaşa bivolului de apă sacrificat sau prima felie din tortul de nuntă.

Dar uneori festivalurile sunt momente în care structuri sociale complet diferite preiau controlul, cum ar fi „mănăstirile de tineret” care par să fi existat în toată Europa medievală, cu băieţii lor episcopi, regine de Arminden, domni ai neorânduielii, abaţi ai nesocotinţei şi prinţi ai prostănacilor, care în timpul Crăciunului, al sărbătorilor din mai sau al carnavalului preluau temporar multe dintre funcţiile autorităţilor şi puneau în scenă o parodie deocheată a formelor cotidiene de guvernare. Există aşadar altă şcoală de gândire potrivit căreia ritualurile sunt de fapt exact contrariul. Momentele ritualice cu adevărat puternice sunt cele de haos colectiv, de efervescenţă, de liminaritate sau de joc creativ, din care se pot naşte noi forme sociale[54].

De asemenea, de sute de ani se tot dezbate, nu tocmai edificator, dacă festivalurile populare aparent cele mai subversive erau într-adevăr chiar atât de subversive cum par sau dacă nu cumva sunt de fapt conservatoare, oferindu-le oamenilor de rând o supapă prin care să se mai descarce şi să-şi dea frâu liber instinctelor inferioare înainte de a reveni la obiceiurile cotidiene de supunere[55]. Noi suntem de părere că toate astea pierd din vedere esenţialul.

Cu adevărat important la astfel de festivaluri este că ele păstrau aprinsă vechea scânteie a conştiinţei de sine politice. Ele le îngăduiau oamenilor să-şi imagineze că sunt fezabile şi alte aranjamente, chiar şi pentru societate în ansamblu, fiindcă a fost întotdeauna posibil să ne închipuim că zăgazurile carnavalului se rup şi el devine noua realitate. În povestea populară babiloniană a Semiramidei, servitoarea cu acest nume îl convinge pe regele Asiriei s-o lase să fie „regină pentru o zi” în timpul unui festival anual, pune să fie arestat imediat, se declară împărătească şi îşi conduce noile armate pentru a cuceri lumea. Ziua de 1 Mai a fost aleasă ca dată pentru sărbătoarea internaţională a oamenilor muncii în mare parte pentru că de-a lungul timpului foarte multe răscoale ale ţăranilor britanici izbucniseră în perioada exuberantei sărbători de Arminden. Sătenii care se jucau de-a „răsturnarea lumii cu susul în jos” decideau periodic că de fapt preferau lumea cu susul în jos şi luau măsuri pentru ca ea să rămână aşa.

Ţăranilor medievali le era adesea mult mai uşor decât intelectualilor medievali să-şi imagineze o societate de egali. Acum, poate, începem să înţelegem de ce. Festivalurile sezoniere pot fi un ecou palid al unor tipare mai vechi de variaţie sezonieră – dar, cel puţin pentru ultimele câteva milenii din istoria omenirii, ele par să fi jucat cam acelaşi rol în promovarea conştiinţei de sine politice şi ca laboratoare ale posibilităţilor sociale. Este foarte posibil ca primii regi să fi fost aleşi în joacă. Apoi au devenit regi adevăraţi. Acum majoritatea regilor existenţi (dar nu toţi) au fost reduşi din nou la statutul de regi de jucărie – cel puţin în măsura în care îndeplinesc în principal funcţii ceremoniale şi nu mai exercită nicio putere reală. Dar, şi dacă ar dispărea toate monarhiile, inclusiv cele ceremoniale, unii tot s-ar mai juca de-a regii.

Chiar şi în Evul Mediu european, în locuri în care monarhia era un mod de guvernare necontestat, „abaţi ai nesocotinţei”, regi de Yuletide şi alţii asemenea tindeau să fie aleşi fie prin scrutin, fie prin tragere la sorţi, tocmai formele de luare a deciziilor colective care au reapărut, aparent din senin, în Iluminism. (Mai mult, astfel de figuri tindeau să exercite puterea în mare parte în maniera şefilor amerindienilor: fie limitată la contexte foarte specifice, precum căpeteniile războinice care puteau da ordine doar în timpul expediţiilor militare, fie precum mai-marele satului care beneficia de onoruri formale, dar nu putea spune nimănui ce să facă.) Pentru multe societăţi, anul festiv putea fi citit ca o adevărată enciclopedie a formelor politice posibile.

Ce înseamnă cu adevărat să fii sapiens

Să încheiem acest capitol unde l-am început. De mult prea mult timp tot generăm mituri. În consecinţă, tot punem în mare parte întrebările greşite: sunt ritualurile festive expresii ale autorităţii sau vehicule pentru creativitatea socială? Sunt ele reacţionare sau progresiste? Au fost primii noştri strămoşi simpli şi egalitari sau complecşi şi stratificaţi? Este natura umană inocentă sau coruptă? Suntem noi, ca specie, inerent cooperanţi sau competitivi, cumsecade sau egoişti, buni sau răi?

Poate că toate aceste întrebări ne împiedică să vedem ce ne face de fapt cu adevărat umani, şi anume capacitatea noastră – ca fiinţe morale şi sociale – de a negocia între astfel de alternative. După cum am observat deja, nu are sens să punem asemenea întrebări unui peşte sau unui arici. Animalele există deja într-o stare „dincolo de bine şi de rău”, exact cea la care visa Nietzsche că ar putea să

aspire şi oamenii. Poate că suntem condamnaţi să polemizăm la nesfârşit pe marginea unor astfel de lucruri. Dar cu siguranţă este mai interesant să începem să ne punem şi alte întrebări. Cu siguranţă a sosit momentul ca măcar să oprim pendulul care a ţintuit generaţii întregi de filosofi, istorici şi specialişti în ştiinţe sociale, conducându-le privirea ba de la Hobbes la Rousseau, ba de la Rousseau la Hobbes şi tot aşa. Nu mai trebuie să alegem între un început egalitar sau unul ierarhic al poveştii omului. Să ne luăm adio de la „copilăria omului” şi să admitem (aşa cum a insistat Lévi-Strauss) că primii noştri strămoşi nu erau doar egalii noştri cognitivi, ci semănau cu noi şi intelectual. Probabil şi ei s-au confruntat, ca şi noi, cu paradoxurile ordinii sociale şi ale creativităţii şi le-au înţeles – măcar cei mai reflexivi dintre ei – tot atâta, ceea ce înseamnă şi la fel de puţin. Poate că erau mai conştienţi de unele lucruri şi mai puţin conştienţi de altele. Nu erau nici sălbatici ignoranţi, nici fii şi fiice ale naturii debordând de înţelepciune. Cum spunea Helena Valero despre yanomami, erau şi ei oameni, cum suntem şi noi; la fel de perspicace, la fel de confuzi.

Oricum ar fi, devine din ce în ce mai limpede că cele mai vechi dovezi cunoscute ale vieţii sociale umane seamănă mult mai mult cu o paradă de carnaval a formelor politice decât cu abstracţiunile monotone ale teoriei evoluţioniste. Dacă există o enigmă aici, aceasta este următoarea: de ce, după milenii în care a tot construit şi a demolat forme de ierarhie, *Homo sapiens* – chipurile cea mai inteligentă dintre maimuţe – a îngăduit să prindă rădăcini nişte sisteme permanente şi ingrate de inegalitate? A fost aceasta cu adevărat o consecinţă a adoptării agriculturii? A sedentarizării în sate permanente şi, mai târziu, în oraşe? Ar trebui să căutăm un moment în timp precum cel imaginat de Rousseau, când cineva a îngrădit pentru prima dată o bucată de pământ, declarând: „Acesta este al meu şi va fi întotdeauna!”. Sau sunt tot nişte cai verzi pe pereţi?

Acestea sunt întrebările asupra cărora ne aplecăm acum.

* Yuval Noah Harari, *Sapiens. Scurtă istorie a omenirii*, traducere de Adrian Şerban, Iaşi: Polirom, 2021, p. 58 (n.red.).

4

Oamenii liberi, originea culturilor şi apariţia proprietăţii private

(Nu neapărat în această ordine)

Schimbarea identităţii sociale odată cu schimbarea anotimpurilor ar putea părea o idee minunată, dar este puţin probabil ca aceia care citesc această carte s-o experimenteze pe propria piele. Cu toate acestea, până nu demult, continentul european era încă împânzit de practici populare ce reflectau aceste străvechi oscilaţii ritmice ale structurii sociale. Folcloriştii tot încearcă de multă vreme să înţeleagă ce e cu toate acele mici brigăzi de oameni deghizaţi în plante şi animale, cu urşii de paie şi oamenii verzi, care defilau în fiecare primăvară şi în fiecare toamnă prin pieţele satelor, pretutindeni, din Anglia rurală până în Munţii Rodopi din sudul Bulgariei: erau oare vestigii autentice ale unor practici străvechi sau doar nişte resuscitări şi reinventări recente? Sau resuscitări ale unor vestigii? Sau vestigii ale unor resuscitări? Adesea e imposibil de zis.

Cele mai multe dintre aceste ritualuri au fost treptat desconsiderate pe motiv că ar fi doar nişte superstiţii păgâne sau reambalate ca atracţii turistice (sau amândouă). Cel mai adesea, tot ce ne mai rămâne ca alternativă la viaţa noastră mundană sunt „sărbătorile naţionale”: perioade frenetice de consum excesiv, înghesuite între zile de lucru, în care decretăm solemn că nu consumul este ceea ce contează cu adevărat în viaţă. După cum am văzut, strămoşii noştri îndepărtaţi care umblau în căutarea hranei erau mult mai îndrăzneţi când venea vorba să experimenteze forme sociale, destrămându-şi şi reasamblându-şi societăţile la diferite niveluri, adesea în forme radical diferite, cu sisteme de valori diferite de la o perioadă a anului la alta. Calendarele festive ale marilor civilizaţii agrare din Eurasia, din Africa şi din Americi se dovedesc a fi doar nişte ecouri îndepărtate ale acelei lumi şi ale libertăţilor politice pe care le presupunea ea.

Dar nu ne-am fi putut da seama de acest lucru doar cu ajutorul dovezilor materiale. Dacă nu am fi avut la dispoziţie decât „monumentele de mamut”

paleolitice din stepa rusă ori siturile funerare princiare din era glaciară ligurică şi rămăşiţele fizice aferente, cercetătorii ar fi rămas fără îndoială să se scarpine în cap la nesfârşit. Fiinţele umane pot fi (ba chiar am argumentat că sunt) fundamental imaginative, dar nimeni nu are *chiar atâta* imaginaţie. Ar trebui să fim ori extrem de naivi, ori extrem de aroganţi ca să credem că ar putea cineva pur şi simplu să deducă logic astfel de chestiuni. (Şi, chiar dacă ar reuşi cineva să ajungă prin simplă extrapolare logică la ceva de tipul profeţilor nuer, al clovnilor-poliţişti kwakiutl sau orgiilor sezoniere ale swingerilor inuiţi, probabil că ar fi instantaneu considerat nebun.)

Tocmai de aceea sunt atât de importante documentele etnografice. Populaţiile nuer şi inuiţii nu ar fi trebuit să fie niciodată consideraţi „ferestre spre trecutul nostru ancestral”. Sunt creaţii ale epocii moderne, la fel ca noi – dar ne arată posibilităţi la care nu ne-am fi gândit niciodată şi dovedesc că oamenii sunt într-adevăr capabili să pună în practică astfel de posibilităţi, construind chiar întregi sisteme sociale şi sisteme de valori în jurul lor. Pe scurt, ele ne reamintesc că fiinţele umane sunt mult mai interesante decât tind uneori să-şi închipuie alte fiinţe umane.

În acest capitol vom face două lucruri. În primul rând, vom continua povestea noastră după epoca paleoliticului, analizând unele dintre caracteristicile culturale extraordinare ce au apărut în întreaga lume înainte ca strămoşii noştri să se apuce de agricultură. În al doilea rând, vom începe să răspundem la întrebarea pe care am formulat-o în capitolul precedent: cum de am rămas blocaţi? Cum au început unele societăţi umane să se îndepărteze de organizările flexibile şi schimbătoare care par să-i fi caracterizat pe primii noştri strămoşi, în aşa fel încât anumite persoane sau grupuri au putut pretinde o putere permanentă asupra altora: bărbaţii asupra femeilor; bătrânii asupra tinerilor; şi în cele din urmă castele preoţeşti, aristocraţiile războinice şi conducătorii care chiar conduceau?

În care arătăm cum cursul general al istoriei omenirii înseamnă că majoritatea oamenilor îşi trăiesc viaţa la o scară din ce în ce mai mică pe măsură ce populaţiile cresc

Pentru ca aceste lucruri să devină posibile, au trebuit mai întâi să fie îndeplinite o serie de alte condiţii. Una este însăşi existenţa a ceea ce am recunoaşte intuitiv ca fiind „societăţi” distincte. S-ar putea nici măcar să nu aibă

sens să-i descriem pe vânătorii de mamuţi din Europa paleoliticului superior ca fiind organizaţi în societăţi separate, delimitate, în felul în care vorbim despre naţiunile Europei sau chiar despre Primele Naţiuni din Canada, cum ar fi mohawk, wendat sau montagnais-naskapi.

Desigur, nu ştim aproape nimic despre limbile pe care le vorbeau oamenii în paleoliticul superior, despre miturile, ritualurile de iniţiere sau concepţiile lor despre suflet; dar ştim că, din Alpii elveţieni până în Mongolia Exterioară, foloseau deseori unelte remarcabil de asemănătoare[1], cântau la instrumente muzicale remarcabil de asemănătoare, sculptau figurine feminine asemănătoare, purtau podoabe asemănătoare şi oficiau ritualuri funerare asemănătoare. Mai mult, avem motive să credem că în anumite momente ale vieţii lor unii indivizi, bărbaţi şi femei, călătoreau adesea pe distanţe foarte lungi[2]. În mod surprinzător, potrivit studiilor actuale despre vânători-culegători, cam la asta ar trebui să ne aşteptăm.

Cercetările efectuate în rândul unor grupuri precum hadza din estul Africii sau martu din Australia arată că, deşi societăţile de vânători-culegători de astăzi pot fi reduse ca număr, compoziţia lor este remarcabil de cosmopolită. Când cetele se adună în grupuri rezidenţiale mai mari, acestea nu sunt, în niciun caz, alcătuite numai din rude apropiate; de fapt, rudele biologice primare constituie în medie doar 10% din numărul total de membri. Există o varietate mult mai mare, un număr considerabil de indivizi venind de la distanţe destul de mari; este posibil chiar ca unii membri nici să nu vorbească aceeaşi limbă maternă[3]. Acest lucru este valabil chiar şi pentru grupurile contemporane care sunt efectiv izolate în teritorii restrânse, înconjurate de agricultori şi de păstori.

În secolele trecute, formele de organizare regională se puteau întinde pe mii de kilometri. Aborigenii australieni, de pildă, puteau să călătorească până la capătul celălalt al continentului, trecând printre oameni care vorbeau limbi complet diferite, şi totuşi să găsească tabere împărţite în aceleaşi tipuri de jumătăţi totemice care existau şi la ei acasă. Asta înseamnă că jumătate dintre locuitori le datorau ospitalitate, dar trebuiau să fie trataţi ca „fraţi” şi „surori” (deci relaţiile sexuale erau strict interzise); cealaltă jumătate, în schimb, erau atât potenţiali duşmani, cât şi posibili parteneri de căsătorie. În mod similar, un nord-american de acum 500 de ani putea să călătorească de pe malurile Marilor Lacuri până la bălţile din Louisiana şi să găsească şi acolo aşezări – unde se vorbeau limbi care nu aveau nicio legătură cu a lui – cu membri ai clanurilor Ursului, Elanului sau Castorului, din care făcea şi el parte, ce erau obligaţi să-i ofere casă şi masă[4].

Este destul de dificil de reconstituit modul cum funcţionau aceste forme de organizare pe distanţe lungi în urmă chiar şi cu câteva secole, înainte să fie

distruse de venirea coloniştilor europeni. Aşa că nu putem decât să conjecturăm cum ar fi funcţionat nişte sisteme similare în urmă cu 40.000 de ani. Dar uniformităţile materiale izbitoare observate de arheologi pe distanţe foarte mari atestă existenţa unor astfel de sisteme. „Societatea”, atât cât o putem înţelege pentru acea vreme, se întindea pe întregi continente.

Asta pare în mare parte paradoxal. Suntem obişnuiţi să presupunem că progresele tehnologice fac lumea tot mai mică. Într-un sens pur fizic, desigur, este adevărat: domesticirea calului şi îmbunătăţirea progresivă a tehnicilor de navigaţie, ca să luăm doar două exemple, au facilitat cu siguranţă deplasările oamenilor. Dar în acelaşi timp creşterea demografică pare să fi generat un efect invers, făcând ca, în mare parte a istoriei omenirii, să călătorească o proporţie tot mai mică din populaţie – cel puţin pe distanţe lungi sau foarte departe de casă. Dacă analizăm ceea ce se întâmplă de-a lungul timpului, scara la care funcţionează relaţiile sociale nu devine din ce în ce mai mare, ci se tot reduce.

Cosmopolitul paleolitic superior este urmat de o perioadă complicată de mai multe milenii, începând în jurul anului 12000 î.Hr., în care devine posibilă pentru prima dată trasarea contururilor unor „culturi” separate, bazate nu doar pe unelte de piatră. După această perioadă, unii vânători-culegători au continuat să urmeze traseele turmelor de mamifere mari; alţii s-au stabilit pe coastă şi au devenit pescari sau culegeau ghinde în păduri. Specialiştii în preistorie folosesc termenul *mezolitice* pentru aceste populaţii postglaciare. În regiuni extinse din Africa şi din Asia de Est, inovaţiile lor tehnologice – inclusiv ceramica, seturile de unelte „microlitice” şi uneltele de măcinat din piatră – indică noi modalităţi de a prepara şi de a consuma cereale sălbatice, rădăcini şi alte vegetale: tăiere, feliere, răzuire, măcinare, înmuiere, uscare, fierbere, precum şi moduri de stocare, afumare şi conservare sub alte forme a cărnii, a alimentelor vegetale şi a peştelui[5].

În scurt timp, acestea s-au răspândit pretutindeni şi au deschis calea pentru apariţia a ceea ce astăzi numim gătit: genul de supe, terciuri, tocăniţe, ciorbe şi băuturi fermentate pe care le cunoaştem astăzi. Dar practicile culinare sunt, aproape peste tot, şi nişte indicatori ai diferenţelor. Oamenii care mănâncă la prima oră tocăniţe de peşte tind să se considere diferiţi de cei care consumă la micul dejun un terci cu fructe de pădure şi ovăz sălbatic. Astfel de distincţii au fost fără îndoială reflectate de evoluţii paralele mult mai greu de reconstituit: gusturi diferite în materie de îmbrăcăminte, dans, droguri, coafuri, ritualuri de curtare; forme diferite de organizare a legăturilor de rudenie şi stiluri diferite de retorică formală. „Spaţiile culturale” ale acestor culegători mezolitici erau încă extrem de vaste. Este adevărat că variantele neolitice care s-au dezvoltat curând alături de ele – asociate cu primele populaţii agricole – erau de obicei mai mici;

dar, în cea mai mare parte, acestea au continuat să se întindă pe teritorii considerabil mai vaste decât majoritatea statelor-naţiuni moderne.

Abia mult mai târziu începem să întâlnim genul de situaţie cu care sunt familiarizaţi antropologii în Amazonia sau Papua – Noua Guinee, unde într-o singură vale pot trăi oameni ce vorbesc jumătate de duzină de limbi diferite, cu sisteme economice sau credinţe cosmologice care se deosebesc complet unele de altele. Uneori, desigur, această tendinţă spre microdiferenţiere a fost inversată – ca în cazul răspândirii unor limbi imperiale, precum engleza sau chineza Han. Dar direcţia generală a istoriei – cel puţin până de curând – ar părea să fie exact opusul globalizării. Este una a unor alianţe din ce în ce mai locale: o inventivitate culturală extraordinară, dar în mare parte orientată spre găsirea unor noi modalităţi prin care oamenii să se pună în contrast unii cu alţii. Este adevărat că reţelele regionale de ospitalitate mai mari au rezistat în unele locuri[6]. Totuşi, ceea ce observăm, în general, nu este că lumea în ansamblul ei devine mai mică, ci că lumile sociale ale majorităţii oamenilor devin tot mai înguste, viaţa şi pasiunile tinzând mai mult să fie circumscrise de limite culturale, de clasă şi lingvistice.

Ne-am putea întreba de ce s-au întâmplat toate acestea. Care sunt mecanismele care le determină pe fiinţele umane să depună atâtea eforturi ca să demonstreze că sunt diferite de vecinii lor? Aceasta este o întrebare importantă. O vom analiza mult mai detaliat în capitolul următor.

Deocamdată observăm doar că proliferarea unor universuri sociale şi culturale distincte – limitate din punct de vedere spaţial şi relativ mărginite – trebuie să fi contribuit în diverse moduri la apariţia unor forme de dominaţie mai durabile şi mai intransigente. Componenţa mixtă a atâtor societăţi de vânători-culegători indică în mod clar că indivizii se deplasau întruna din numeroase motive, inclusiv încercarea de a scăpa cu prima ocazie în cazul în care libertăţile personale le erau ameninţate acasă. Porozitatea culturală este, de asemenea, necesară pentru genul de pulsuri demografice sezoniere ce au îngăduit societăţilor să oscileze periodic între diferite organizări politice, formând congregaţii masive într-o anumită perioadă a anului, apoi împărţindu-se într-o multitudine de formaţiuni mai mici în restul anului.

Acesta este unul dintre motivele pentru care maiestuosul teatru al înmormântărilor „princiare” din paleolitic – sau chiar de la Stonehenge – nu pare să fi mers niciodată mult mai departe de o simplă punere în scenă. Simplificând, este dificil să exerciţi o putere arbitrară în ianuarie, să zicem, asupra cuiva cu care vei fi din nou pe picior de egalitate în iulie. Cristalizarea şi multiplicarea barierelor culturale nu au făcut probabil decât să reducă aceste posibilităţi.

În care ne întrebăm ce anume este egalizat în societăţile „egalitare”

Apariţia unor lumi culturale locale în mezolitic a crescut probabilitatea ca o societate relativ autonomă să renunţe la dispersia sezonieră şi să se fixeze pe vreun tip de aranjament ierarhic permanent, de sus în jos. Sau, cum spuneam noi, să se blocheze. Dar, bineînţeles, acest fenomen în sine nu explică de ce o anumită societate s-a împotmolit într-o astfel de organizare. Ne-am întors la ceva ce seamănă cu problema „originilor inegalităţii sociale” – dar acum putem cel puţin să ne întrebăm mai degrabă care este cu adevărat problema.

După cum am observat în repetate rânduri, *inegalitate* este un termen evaziv, de fapt, atât de evaziv, încât nu este foarte limpede nici măcar ce ar trebui să însemne sintagma *societate egalitară*. De obicei este definită negativ: ca absenţă a ierarhiilor (convingerea că anumite persoane sau tipuri de persoane sunt superioare altora) sau ca absenţă a relaţiilor de dominaţie ori de exploatare. Problema este deja destul de complexă, iar în momentul în care încercăm să definim egalitarismul în termeni pozitivi, totul se complică şi mai mult.

Pe de o parte, „egalitarismul” (spre deosebire de „egalitate”, ca să nu mai vorbim de „uniformitate” sau „omogenitate”) pare să se refere la prezenţa vreunui ideal. Nu numai că un observator din exterior ar tinde să-i vadă pe toţi membrii unei cete de vânători semang, să zicem, ca fiind destul de interşanjabili, precum supuşii folosiţi drept carne de tun ai vreunui tiran extraterestru dintr-un film ştiinţifico-fantastic (acest lucru ar fi, de fapt, oarecum jignitor), ci mai degrabă chiar membrii grupului semang consideră că ar trebui să fie la fel – nu în toate privinţele, deoarece acest lucru ar fi ridicol, ci în cele care contează cu adevărat. Asta presupune şi că acest ideal este, în mare parte, realizat. Aşadar, ca o primă aproximare, putem vorbi despre o societate egalitară dacă: (1) majoritatea oamenilor dintr-o anumită societate consideră că ar trebui să fie cu adevărat la fel într-un mod (sau în mai multe moduri) anume, care sunt acceptate ca deosebit de importante şi (2) se poate spune că acest ideal este în mare parte realizat în practică.

Un alt mod de a exprima acest lucru ar putea fi următorul. Dacă toate societăţile sunt organizate în jurul anumitor valori-cheie (bogăţie, pietate, frumuseţe, libertate, cunoaştere, vitejie), atunci „societăţile egalitare” sunt cele în care toată lumea (sau aproape toată lumea) este de acord că valorile supreme ar trebui să fie şi în general sunt distribuite în mod egal. Dacă bogăţia este considerată cel mai important lucru în viaţă, atunci toată lumea este, mai mult sau mai puţin, la fel de bogată. Dacă învăţătura este cea mai preţuită, atunci toată

lumea are acces egal la cunoaştere. Dacă cea mai importantă este relaţia cuiva cu zeii, atunci o societate este egalitară dacă nu există preoţi şi toată lumea are acces egal la lăcaşurile de cult.

Poate că aţi observat aici o problemă evidentă. Societăţi diferite au uneori sisteme de valori radical diferite, iar ceea ce ar putea fi cel mai important într-o societate – sau cel puţin ceea ce toată lumea insistă că este cel mai important în societatea respectivă – e posibil să nu prea aibă nicio legătură cu ceea ce este important în alta. Imaginaţi-vă o societate în care toţi sunt egali în faţa zeilor, dar 50% din populaţie este formată din iobagi care nu deţin proprietăţi şi deci nu au nici drepturi legale sau politice. Chiar are sens să afirmăm că aceasta este o „societate egalitară" – chiar dacă toată lumea, inclusiv iobagii, insistă că doar relaţia cu zeii este în cele din urmă importantă?

Există o singură cale de ieşire din această dilemă: crearea unor standarde universale şi obiective în funcţie de care să se măsoare egalitatea. De la Jean-Jacques Rousseau şi Adam Smith încoace, acest lucru înseamnă aproape invariabil concentrarea asupra acordurilor de proprietate. După cum am văzut, abia între mijlocul şi sfârşitul secolului al XVIII-lea filosofilor europeni le-a venit pentru prima dată ideea de a clasifica societăţile umane în funcţie de mijloacele lor de subzistenţă, conchizând, prin urmare, că vânătorii-culegători ar trebui să fie trataţi ca un soi distinct de fiinţe umane. După cum am văzut, această idee este încă foarte prezentă. Dar la fel este şi teza lui Rousseau că doar inventarea agriculturii a introdus o inegalitate reală, deoarece a permis apariţia proprietăţii funciare. Iar acesta este unul dintre principalele motive pentru care astăzi unii continuă să scrie ca şi când se poate considera că vânătorii-culegători trăiau în cete egalitare – pentru că se presupune, de asemenea, că fără activele productive (pământ, vite) şi surplusurile stocate (cereale, lână, produse lactate etc.) înlesnite de agricultură nu exista o bază materială reală pentru ca cineva să domine asupra altcuiva.

În mod tradiţional se consideră şi că, în momentul în care un surplus material devine posibil, vor exista şi meşteşugari, războinici şi preoţi care să-l revendice şi care vor trăi dintr-o parte a acestuia (sau, în cazul războinicilor, îşi vor petrece cea mai mare parte a timpului încercând să născocească noi modalităţi de a şi-l fura unii altora); iar în scurt timp vor urma inevitabil negustorii, avocaţii şi politicienii. Aceste noi elite se vor coaliza, cum sublinia Rousseau, pentru a-şi proteja bunurile, astfel încât apariţia proprietăţii private va fi urmată, inexorabil, de apariţia „statului".

Vom examina mai în detaliu această perspectivă mai jos. Deocamdată este suficient să spunem că, deşi există aici un sâmbure de adevăr, el este atât de general, încât nu prea poate explica mare lucru. Cu siguranţă, doar cultivarea şi

depozitarea cerealelor au făcut posibile regimuri birocratice precum cele din Egiptul faraonilor, din imperiul dinastiei Maurya sau din China dinastiei Han. Dar a spune că agricultura cerealieră a fost responsabilă pentru ascensiunea unor astfel de state este ca şi cum am zice că dezvoltarea calculului în Persia medievală e responsabilă pentru inventarea bombei atomice. Este adevărat că fără calcule armamentul atomic nu ar fi fost niciodată posibil. S-ar putea argumenta chiar că inventarea calculului a declanşat un lanţ de evenimente care a făcut probabil ca cineva, undeva, să creeze în cele din urmă arme nucleare. Dar a afirma că lucrările lui Al-Tusi despre polinoame din anii 1100 *au cauzat* Hiroshima şi Nagasaki este în mod clar absurd. La fel şi cu agricultura. Între apariţia primilor agricultori în Orientul Mijlociu şi apariţia a ceea ce numim de obicei primele state au trecut aproximativ 6.000 de ani; iar în multe părţi ale lumii, agricultura nu a dus niciodată la apariţia a ceva care să semene măcar pe departe cu acele state[7].

În acest punct, trebuie să ne concentrăm asupra noţiunii de surplus şi asupra întrebărilor mult mai ample – aproape existenţiale – pe care le ridică ea. Aşa cum şi-au dat seama filosofii acum mult timp, acesta este un concept ce ridică întrebări fundamentale despre ce înseamnă să fii om. Unul dintre lucrurile care ne diferenţiază de celelalte animale este că ele produc strict numai ceea ce au nevoie; oamenii produc invariabil mai mult. Noi suntem creaturi ale excesului, iar asta este ceea ce ne face să fim în acelaşi timp cea mai creativă, dar şi cea mai distructivă dintre toate speciile. Clasele conducătoare sunt pur şi simplu cei care au organizat societatea în aşa fel încât să îşi poată lua partea leului din acest surplus, prin tribut, sclavie, dijme sau manipularea mecanismelor aparent libere ale pieţei.

În secolul al XIX-lea, Marx şi mulţi dintre ceilalţi radicali şi-au imaginat într-adevăr că ar fi posibil să se administreze un astfel de surplus în mod colectiv şi echitabil (aşa şi-a imaginat el că ar fi fost norma în „comuna primitivă” şi a crezut că ar fi din nou posibil în viitorul revoluţionar), dar gânditorii contemporani tind să fie mai sceptici. De fapt, opinia dominantă în rândul antropologilor este astăzi că singura modalitate de a menţine o societate cu adevărat egalitară e să elimini posibilitatea acumulării oricărui tip de surplus.

Cea mai mare autoritate modernă în ceea ce priveşte egalitarismul vânătorilor-culegători este, după părerea generală, antropologul britanic James Woodburn. În deceniile de după război, Woodburn a efectuat cercetări în rândul populaţiei hadza, o societate de vânători-culegători din Tanzania. De asemenea, el a trasat paralele între aceştia, boşimanii san şi pigmeii mbuti, precum şi o serie de alte societăţi nomade de mici dimensiuni din afara Africii, cum ar fi

pandaram din sudul Indiei sau batek din Malaysia[8]. Astfel de societăţi sunt, sugerează Woodburn, singurele cu adevărat egalitare pe care le cunoaştem, deoarece sunt singurele care extind egalitatea şi la relaţiile de gen şi, atât cât este posibil, la relaţiile dintre bătrâni şi tineri.

Concentrându-se asupra unor astfel de societăţi, Woodburn a putut evita întrebarea ce anume este egalizat şi ce nu, deoarece populaţii precum hadza par să aplice principiile egalităţii cam la orice se pot aplica: nu doar la bunurile materiale, care sunt în mod constant împărţite sau date de la unul la altul, ci şi la cunoştinţele despre ierburi sau la învăţăturile sacre, la prestigiu (vânătorii talentaţi sunt sistematic ironizaţi şi subapreciaţi) şi aşa mai departe. Toate aceste comportamente, a insistat Woodburn, se bazează pe un etos conştient de sine, conform căruia nimeni nu ar trebui să se afle vreodată într-o relaţie de dependenţă continuă faţă de altcineva. Acest lucru aminteşte de ceea ce am aflat în capitolul precedent de la Christopher Boehm despre „inteligenţa actuarială” a vânătorilor-culegători egalitari, dar Woodburn nuanţează puţin: adevărata trăsătură definitorie a acestor societăţi este tocmai lipsa oricărui surplus material.

În opinia lui Woodburn, societăţile cu adevărat egalitare sunt cele care au economii „cu rentabilitate imediată”: hrana adusă acasă este consumată în aceeaşi zi sau în ziua următoare; orice surplus este împărţit, dar niciodată conservat sau depozitat. Toate acestea contrastează puternic cu obiceiurile celor mai mulţi vânători-culegători şi ale tuturor păstorilor sau agricultorilor, care pot fi caracterizaţi ca având economii cu „rentabilitate întârziată”, investindu-şi în mod regulat energiile în proiecte ce dau roade doar la un moment dat în viitor. Astfel de investiţii, susţine el, conduc inevitabil la legături statornice, care pot deveni temeiul în care unii indivizi îşi exercită puterea asupra altora; mai mult, Woodburn presupune o anumită „inteligenţă actuarială” – hadza şi alţi vânători-culegători egalitari înţeleg perfect toate acestea şi, ca urmare, evită în mod conştient să stocheze resurse ori să se angajeze în proiecte pe termen lung.

Departe de a se grăbi să-şi pună lanţurile, ca sălbaticii lui Rousseau, „vânătorii-culegători cu rentabilitate imediată” ai lui Woodburn înţeleg exact unde se profilează lanţurile captivităţii şi îşi organizează o mare parte din viaţă pentru a se ţine departe de ele. Asta ar putea părea baza pentru ceva optimist şi plin de speranţă. De fapt, este exact pe dos. În realitate, sugerează, din nou, că orice egalitate demnă de acest nume este în esenţă imposibilă pentru toţi, cu excepţia celor mai simpli culegători. Ce fel de viitor ne-ar putea aştepta atunci? În cel mai bun caz, ne-am putea imagina (odată cu inventarea replicatoarelor din *Star Trek* sau a altor dispozitive de gratificare imediată) că ar fi posibil, la un moment dat în viitorul îndepărtat, să creăm din nou un fel de societate de egali. Dar, până una, alta, ne-am blocat clar. Cu alte cuvinte, se repetă povestea cu

Grădina Edenului – doar că, de data aceasta, ştacheta pentru paradis este aşezată şi mai sus.

Cu adevărat izbitor în viziunea lui Woodburn este că vânătorii-culegători asupra cărora se concentrează el par să fi ajuns la concluzii atât de profund diferite de cele ale lui Kandiaronk şi ale mai multor generaţii de critici din rândurile Primelor Naţiuni de dinaintea lui, cărora le venea greu să-şi imagineze că diferenţele de bogăţie s-ar putea traduce în inegalităţi sistematice de putere. Să ne amintim că critica amerindienilor, aşa cum am descris-o în capitolul 2, viza iniţial ceva foarte diferit: faptul că, aparent, societăţile europene nu au reuşit să promoveze ajutorul reciproc şi să protejeze libertăţile personale. Abia mai târziu, odată ce intelectualii indigeni au văzut mai limpede cum funcţionează mecanismele societăţii franceze şi engleze, au ajuns să se concentreze asupra inegalităţilor de proprietate. Poate că ar trebui să le urmărim raţionamentul iniţial.

Puţini antropologi sunt încântaţi de sintagma *societăţi egalitare*, din motive care ar trebui să fie de-acum evidente; dar aceasta persistă pentru că nu a sugerat nimeni o alternativă convingătoare. Cea mai apropiată pe care o cunoaştem este sugestia antropoloagei feministe Eleanor Leacock, potrivit căreia majoritatea membrilor a ceea ce numim societăţi egalitare par mai puţin interesaţi de egalitate în sine decât de ceea ce ea numeşte „autonomie”. Ceea ce contează pentru femeile montagnais-naskapi, de exemplu, nu este atât dacă bărbaţii şi femeile sunt văzuţi ca având statut egal, cât dacă femeile sunt, individual sau colectiv, capabile să-şi trăiască viaţa şi să ia singure decizii, fără amestecul bărbaţilor[9].

Cu alte cuvinte, dacă există o valoare despre care aceste femei consideră că ar trebui să fie egal distribuită, aceasta este tocmai ceea ce noi am numi „libertate”. Poate că, atunci, cel mai bine ar fi să le numim „societăţi libere”; sau chiar, urmând părerea preotului iezuit Lallemant despre vecinii wendat ai montagnais-naskapi, „oameni liberi”, fiecare „socotindu-se la fel de însemnat ca şi ceilalţi; şi se supun şefilor lor numai atâta cât le este pe plac”[10]. La prima vedere, societatea wendat, cu structura sa constituţională elaborată formată din şefi, vorbitori şi alţi deţinători de funcţii, ar putea să nu pară o alegere evidentă pentru includerea pe o listă de societăţi „egalitare”. Dar „şefii” nu sunt cu adevărat şefi dacă nu au mijloace de a-şi impune ordinele. Egalitatea, în societăţi precum cele ale indienilor wendat, era o consecinţă directă a libertăţii individuale. Desigur, acelaşi lucru se poate spune şi în sens contrar: libertăţile nu sunt cu adevărat libertăţi dacă nu poţi acţiona în baza lor. Cei mai mulţi oameni de astăzi cred şi ei că trăiesc în societăţi libere (ba chiar insistă adesea că, măcar din punct de vedere politic, acesta este cel mai important aspect al societăţilor

lor), dar libertăţile care formează baza morală a unei ţări precum Statele Unite sunt, în mare parte, libertăţi *de formă*.

Cetăţenii americani au dreptul să călătorească oriunde doresc – cu condiţia, desigur, să aibă bani pentru transport şi cazare. Ei sunt liberi de obligaţia de a se supune ordinelor arbitrare ale unor superiori – bineînţeles, cu excepţia cazului în care trebuie să îşi găsească un loc de muncă. În acest sens, aproape că este posibil să spunem că wendat au avut şefi butaforici[11] şi libertăţi reale, pe când cei mai mulţi dintre noi trebuie să se mulţumească astăzi cu şefi reali şi libertăţi butaforice. Sau, ca să punem problema mai tehnic: ceea ce pare să-i fi preocupat pe hadza, wendat sau populaţiile „egalitare” precum nuer nu erau atât libertăţile *de formă*, cât cele *de fond*[12]. Ei erau mai puţin interesaţi de dreptul de a călători decât de posibilitatea de a face efectiv acest lucru (prin urmare, problema era de obicei formulată ca o obligaţie de a-i trata pe străini cu ospitalitate). Ajutorul reciproc – ceea ce observatorii europeni contemporani numeau adesea „comunitarism” – era văzut ca o condiţie necesară pentru autonomie individuală.

Acest lucru ar putea ajuta la explicarea măcar parţială a aparentei confuzii din jurul termenului *egalitarism*: este posibil să apară ierarhii explicite, dar care să rămână în mare parte teatrale ori să se rezume la aspecte foarte limitate ale vieţii sociale. Să ne întoarcem o clipă la populaţia nuer din Sudan. Încă din anii 1940, când E.E. Evans-Pritchard, specialistul în antropologie socială de la Oxford, a publicat etnografia sa clasică despre ei, nuer au fost prezentaţi ca fiind însăşi paradigma societăţilor „egalitare” din Africa. Nu aveau nimic care să aducă nici măcar de departe cu nişte instituţii de guvernare şi erau renumiţi pentru cât de mult preţuiau independenţa personală. Dar, prin anii 1960, antropoloage feministe precum Kathleen Gough arătau că, din nou, nu se putea vorbi aici cu adevărat despre egalitate de statut: bărbaţii din comunităţile nuer erau împărţiţi între „aristocraţi” (având legături ancestrale cu teritoriile în care trăiesc), „străini” şi prizonieri de război de rang inferior, capturaţi în timpul raidurile asupra altor comunităţi. Iar aceste distincţii nu erau nici pur formale. În timp ce Evans-Pritchard nu luase în calcul aceste diferenţe, considerându-le lipsite de importanţă, în realitate, aşa cum a observat Gough, diferenţa de rang implica un acces diferenţiat la femei. Numai aristocraţii puteau strânge cu uşurinţă suficiente vite pentru a aranja ceea ce nuer considerau a fi o căsătorie „cum se cuvine” – adică una în care puteau să revendice paternitatea asupra copiilor şi să fie astfel amintiţi ca înaintaşi după moarte[13].

S-a înşelat deci Evans-Pritchard? Nu chiar. De fapt, deşi rangul şi accesul diferenţiat la vite deveneau relevante când se aranjau căsătorii, acestea nu aveau aproape nicio influenţă în oricare alte circumstanţe. Ar fi fost imposibil, chiar şi la un eveniment formal precum un dans sau un sacrificiu, să-ţi dai seama cine

era „mai presus” de oricine altcineva. Cel mai important, diferenţele de bogăţie (vite) nu se traduceau niciodată în capacitatea de a da ordine sau de a cere supunere formală. Într-un pasaj adesea citat, Evans-Pritchard a scris:

> Faptul că fiecare nuer se consideră la fel de bun ca vecinul său este evident în orice fac. Ei se plimbă ţanţoşi de parcă ar fi stăpânii pământului, ceea ce se şi consideră a fi. În societatea lor nu există stăpân şi servitor, ci doar egali care se consideră cea mai nobilă creaţie a lui Dumnezeu... un om se supără chiar şi numai dacă i se pare că îi dai un ordin şi fie nu îl execută, fie îl execută cu atâta delăsare şi indolenţă, că este mai insultător decât ar refuza[14].

Evans-Pritchard se referă aici la bărbaţi. Dar femeile?

Deşi în treburile de zi cu zi, a constatat Gough, femeile acţionau cam cu aceeaşi independenţă ca bărbaţii, sistemul matrimonial le diminua într-o anumită măsură libertatea. Dacă un bărbat plătea cele patruzeci de vite cerute în mod obişnuit drept zestre, asta însemna nu numai că avea dreptul de a revendica paternitatea asupra copiilor unei femei, ci mai ales că dobândea şi acces sexual exclusiv, ceea ce, la rândul său, însemna de obicei dreptul de a se amesteca şi altfel în treburile soţiei sale. Totuşi, majoritatea femeilor nuer nu erau căsătorite „cum se cuvine”. De fapt, sistemul era atât de complex, încât o mare parte dintre ele se trezeau căsătorite oficial cu spirite sau cu alte femei (care puteau fi declarate bărbaţi în scopuri genealogice) – caz în care le privea cum rămâneau însărcinate şi îşi creşteau copiii. Prin urmare, chiar şi în viaţa sexuală, atât pentru femei, cât şi pentru bărbaţi, libertatea individuală era prezumată, cu excepţia cazului în care exista un motiv specific pentru a o restrânge.

Libertatea de a-ţi abandona comunitatea, ştiind că vei fi bine primit în locuri aflate departe; libertatea de a tot trece de la o structură socială la alta, în funcţie de perioada anului; libertatea de a nu te supune autorităţilor fără a suporta consecinţe – toate acestea par să fi fost pur şi simplu de la sine înţelese pentru strămoşii noştri îndepărtaţi, chiar dacă astăzi majoritatea oamenilor nici nu concep aşa ceva. Poate că fiinţele umane nu şi-au început istoria într-o stare de inocenţă primordială, dar se pare că au început-o cu o aversiune conştientă faţă de ideea de a le spune cineva ce să facă[15]. Dacă aşa stau lucrurile, putem cel puţin să ne mai rafinăm întrebarea iniţială: adevăratul mister nu este când au apărut pentru prima dată şefii sau chiar regii şi reginele, ci mai degrabă când nu a mai fost posibil să-i alungăm pur şi simplu, luându-i în râs.

Este, fără îndoială, adevărat că, de-a lungul istoriei, populaţiile au devenit din ce în ce mai numeroase şi mai sedentare, forţele de producţie tot mai puternice, surplusurile materiale tot mai mari, iar oamenii şi-au petrecut tot mai mult timp sub comanda altcuiva. Pare rezonabil să conchidem că există o

oarecare legătură între aceste tendinţe. Dar natura acestei legături şi mecanismele propriu-zise sunt complet neclare. În societăţile contemporane ne considerăm oameni liberi în principal pentru că nu avem stăpâni politici. Pornim pur şi simplu de la premisa că ceea ce numim „economie” este organizat cu totul altfel, nu pe baza libertăţii, ci a „eficienţei”, şi, prin urmare, că birourile şi atelierele sunt de obicei structurate în lanţuri stricte de comandă. Nu este surprinzător aşadar că atât de multe dintre speculaţiile actuale privind originile inegalităţii se axează pe schimbările economice şi în special pe universul muncii.

Şi în acest caz, considerăm că o mare parte din dovezile disponibile sunt interpretate greşit.

A pune accentul pe muncă nu este chiar totuna cu a pune accentul pe proprietate, deşi, dacă cineva încearcă să înţeleagă cum a ajuns controlul asupra proprietăţii să fie convertit pentru prima dată în putere de comandă, universul muncii ar fi locul evident unde ar trebui să caute răspunsuri. Definind etapele dezvoltării umane în mare parte prin modalităţile de procurare a hranei, cei precum Adam Smith şi Turgot au plasat inevitabil în prim-plan munca – considerată anterior o preocupare oarecum plebee. Motivul era simplu. Aşa puteau să spună că este de la sine înţeles că societăţile lor sunt superioare, afirmaţie care – la vremea respectivă – ar fi fost mult mai greu de susţinut dacă s-ar fi folosit orice alt criteriu decât munca productivă[16].

Turgot şi Smith au început să scrie în acest fel în anii 1750. Ei numeau apogeul dezvoltării „societate comercială”, în care o diviziune complexă a muncii cerea sacrificarea libertăţilor primitive, dar garanta creşteri ameţitoare ale bogăţiei şi prosperităţii generale. În următoarele decenii, inventarea maşinii de filat, a războiului de ţesut Arkwright şi, apoi, a energiei generate de abur şi de cărbune – şi în cele din urmă apariţia unei clase muncitoare industriale permanente (şi din ce în ce mai conştientă de sine) – a schimbat complet termenii dezbaterii. Dintr-odată existau forţe de producţie de neimaginat înainte. Dar crescuse uluitor şi numărul preconizat de ore de muncă. În noile fabrici, zilele de muncă de 12-15 ore şi săptămânile de şase zile erau considerate standard; zilele libere erau minime. (John Stuart Mill a protestat că „toate maşinăriile care măresc productivitatea muncii inventate până acum nu au scăzut truda nici măcar pentru o singură fiinţă omenească”.)

Ca urmare, în secolul al XIX-lea, aproape toţi cei care discutau despre direcţia generală a civilizaţiei umane considerau de la sine înţeles că progresul tehnologic este motorul principal al istoriei şi că, dacă progresul e povestea eliberării omului, aceasta nu poate însemna decât eliberarea de „truda inutilă”: cândva, în viitor, ştiinţa ne va elibera în cele din urmă măcar de cele mai degradante, mai oneroase şi mai monotone forme de muncă. De fapt, în epoca

victoriană mulţi au început să susţină că acest lucru se întâmpla deja. Agricultura intensivă şi noile echipamente care permiteau economisirea forţei de muncă, susţineau ei, ne conduceau deja spre o lume în care toţi se vor bucura de o viaţă de huzur şi bunăstare – şi în care nu va trebui să ne petrecem cea mai mare parte din viaţă alergând să îndeplinim ordinele altcuiva.

Este adevărat că această afirmaţie trebuie să li se fi părut bizară sindicaliştilor radicali din Chicago, care, chiar şi în anii 1880, erau nevoiţi să se încaiere cu poliţia şi cu detectivii companiilor pentru a obţine o zi de muncă de opt ore – adică pentru a dobândi dreptul la un regim zilnic de muncă pe care în general un baron medieval ar fi considerat nerezonabil să-l aştepte de la şerbii săi[17]. Cu toate acestea, poate ca o ripostă la astfel de campanii, intelectualii victorieni au început să susţină că lucrurile stăteau exact pe dos: „omul primitiv", postulau ei, fusese implicat într-o luptă constantă pentru supravieţuire; viaţa în primele societăţi umane era o corvoadă perpetuă. Ţăranii europeni, chinezi sau egipteni trudeau din zori până la asfinţit pentru a-şi asigura traiul. Aşadar, concluzia era că până şi îngrozitoarele regimuri de muncă de pe vremea lui Dickens erau de fapt un progres faţă de ceea ce fusese înainte. Tot ce rămâne de discutat, insistau ei, este ritmul progresului. Spre începutul secolului XX, un astfel de raţionament devenise universal acceptat ca fiind de bun-simţ.

Acesta este motivul pentru care eseul lui Marshall Sahlins din 1968 „The Original Affluent Society" a fost un eveniment epocal şi pentru care trebuie să-i analizăm acum şi unele dintre implicaţii, şi limitele. Probabil cel mai influent articol antropologic scris vreodată, el a întors pe dos această veche înţelepciune victoriană – încă prevalentă în anii 1960 –, generând imediat discuţii şi dezbateri, inspirând pe toată lumea, de la socialişti, la hipioţi. Întregi şcoli de gândire (primitivism, descreştere) probabil că nu ar fi apărut niciodată dacă nu exista acest text. Sahlins scria însă într-o perioadă în care arheologii încă nu ştiau foarte multe despre populaţiile preagrare, cel puţin în comparaţie cu ceea ce ştim acum. Ar fi mai bine aşadar să aruncăm mai întâi o privire la teza sa înainte de a analiza dovezile de care dispunem astăzi şi a vedea cum se raportează la ele acest articol.

În care discutăm despre „societatea originară a abundenţei" în viziunea lui Marshall Sahlins şi reflectăm la ce se poate întâmpla când chiar şi nişte oameni foarte deştepţi scriu despre preistorie în lipsa unor dovezi concrete

Marshall Sahlins şi-a început cariera la sfârşitul anilor 1950 ca neoevoluţionist. Când a publicat „The Original Affluent Society”, încă era cunoscut mai ales pentru lucrarea scrisă împreună cu Elman Service, care propunea patru etape ale dezvoltării politice umane: de la cete la triburi, uniuni de triburi şi state. Toţi aceşti termeni sunt încă foarte utilizaţi şi în prezent. În 1968, Sahlins a acceptat invitaţia de a petrece un an în laboratorul din Paris al lui Claude Lévi-Strauss, unde, după cum a relatat mai târziu, obişnuia să ia prânzul în fiecare zi la cantină în compania lui Pierre Clastres (care avea să scrie *Societatea contra statului*), discutând despre date etnografice şi dacă societatea era sau nu pregătită pentru revoluţie.

Erau zile năvalnice în universităţile franceze, pline de mobilizări ale studenţilor şi de lupte de stradă, culminând în cele din urmă cu insurecţia studenţilor şi a muncitorilor din mai 1968 (în timpul căreia Lévi-Strauss a păstrat o neutralitate trufaşă, dar Sahlins şi Clastres au devenit participanţi entuziaşti). În toiul acestei efervescenţe politice, natura muncii, necesitatea muncii, refuzul muncii, posibilitatea eliminării treptate a muncii erau subiecte fierbinţi de dezbatere atât în cercurile politice, cât şi în cele intelectuale.

Eseul lui Sahlins, poate ultimul exemplu cu adevărat excelent al acelui gen de „preistorie speculativă” inventat de Rousseau, a apărut pentru prima dată în revista lui Jean-Paul Sartre, *Les Temps modernes*[18]. El susţinea că, cel puţin în ceea ce priveşte orele de lucru, povestea victoriană a progresului continuu este pur şi simplu pe dos. Evoluţia tehnologică nu i-a eliberat pe oameni de nevoile materiale. Oamenii nu muncesc mai puţin. Toate dovezile, a argumentat el, sugerează că, de-a lungul istoriei omenirii, numărul total de ore pe care majoritatea oamenilor le petrec muncind a tins de fapt să crească. Şi mai provocator, Sahlins a insistat că oamenii din vechime nu erau neapărat mai săraci decât consumatorii din zilele noastre. De fapt, a susţinut el, în mare parte a istoriei noastre timpurii se poate spune că oamenii au trăit într-o abundenţă materială semnificativă.

Este adevărat că după standardele noastre un vânător-culegător ar putea părea extrem de sărac – dar aplicarea standardelor noastre era evident ridicolă. „Abundenţa” nu este o măsură absolută. Ea se referă la o situaţie în care cineva are acces uşor la tot ceea ce simte el că are nevoie pentru a duce o viaţă fericită şi confortabilă. Conform acestor standarde, susţinea Sahlins, cei mai mulţi vânători-culegători cunoscuţi sunt bogaţi. Însuşi faptul că mulţi vânători, ba chiar şi mulţi grădinari par să fi petrecut numai între două şi patru ore pe zi făcând ceva ce ar putea fi interpretat drept „muncă” era o dovadă a uşurinţei cu care le erau satisfăcute nevoile.

Înainte de a continua, merită să spunem că imaginea generală prezentată de

Sahlins pare să fie corectă. După cum am arătat mai sus, şi un şerb medieval asuprit muncea în medie mai puţin decât un om din epoca noastră, care lucrează de la 9 la 5 la birou sau în fabrică, iar culegătorii de alune şi păstorii care au târât lespezi uriaşe pentru a construi Stonehenge aproape sigur munceau, în medie, mai puţin de atât. Chiar şi cele mai bogate ţări au început abia de curând să mai schimbe lucrurile (evident, majoritatea dintre noi nu muncesc la fel de multe ore ca docherii din epoca victoriană, deşi scăderea generală a orelor de lucru nu este probabil chiar atât de spectaculoasă cum credem noi). Iar pentru o mare parte din populaţia lumii, lucrurile continuă să se înrăutăţească în loc să se amelioreze.

Ceea ce rezistă mai puţin bine la testul timpului este imaginea cu care rămân majoritatea celor ce citesc eseul lui Sahlins: cea a unor vânători-culegători lipsiţi de griji, care îşi petrec cea mai mare parte a timpului tolăniţi la umbră, flirtând, încropind ateliere de percuţie sau stând la poveşti. Iar asta are legătură cu exemplele etnografice pe care se baza el, în mare parte populaţiile san, mbuti şi hadza.

În capitolul anterior, am sugerat o serie de motive pentru care !kung san, boşimanii de la marginile deşertului Kalahari, şi hadza, care trăiesc pe platoul Serengeti, au devenit atât de populari în anii 1960 ca exemple a ceea ce ar fi putut fi societatea umană la începuturi (în ciuda faptului că sunt destul de neobişnuiţi, în comparaţie cu alţi vânători-culegători). Unul dintre motive a fost pur şi simplu disponibilitatea datelor: în anii 1960 erau cam singurele populaţii de vânători-culegători care mai păstrau ceva din modul lor de viaţă tradiţional. Tot în acest deceniu au început antropologii să efectueze cercetări cu privire la alocarea timpului, consemnând sistematic ce fac membrii diferitelor societăţi pe parcursul unei zile obişnuite şi cât timp petrec făcând cutare lucru[19]. Astfel de cercetări axate pe vânătorii-culegători africani păreau să se coreleze şi cu faimoasele descoperiri ale unor resturi fosile de hominizi făcute atunci de Louis şi Mary Leakey în alte părţi ale continentului, cum ar fi defileul Olduvai din Tanzania. Dat fiind că unii dintre aceşti vânători-culegători moderni trăiau în medii asemănătoare savanei, nu foarte diferite de cele în care părea acum să fi evoluat specia noastră, era tentant să-ţi imaginezi că aici – la aceste populaţii care încă trăiau – s-ar putea întrevedea o imagine a societăţii umane cam cum era în starea sa originară.

Mai mult, rezultatele acestor prime studii privind alocarea timpului au reprezentat o surpriză uriaşă. Merită să ţinem cont de faptul că, în deceniile postbelice, majoritatea antropologilor şi arheologilor încă mai luau de bun vechiul discurs din secolul al XIX-lea privind „lupta primordială pentru

supravieţuire” a omenirii. Nouă ni se pare că o mare parte din retorica obişnuită la acea vreme, chiar şi printre cei mai sofisticaţi cercetători, are un aer de superioritate binevoitoare: „Un om care îşi petrece întreaga viaţă urmărind animale doar pentru a le ucide ca să le mănânce”, scria istoricul Robert Braidwood în 1957, „sau umblând de ici colo ca să caute fructe de pădure trăieşte de fapt şi el exact ca un animal”[20]. Aceste prime studii cantitative au contrazis însă cu prisosinţă asemenea afirmaţii. Ele au arătat că, şi în medii destul de inospitaliere, cum ar fi deşerturile din Namibia sau din Botswana, vânătorii-culegători puteau cu uşurinţă să hrănească pe toată lumea din ceata lor şi tot le mai rămâneau între trei şi cinci zile pe săptămână pentru activităţi extrem de umane, cum ar fi bârfele, certurile, jocurile, dansul sau călătoriile de plăcere.

Cercetătorii din anii 1960 începeau să realizeze şi că agricultura nu a fost nici pe departe cine ştie ce progres ştiinţific remarcabil, ci vânătorii-culegători (care, în fond, tindeau să cunoască foarte bine toate aspectele ciclurilor vegetative ale culturilor alimentare) ştiau perfect cum pot fi plantate şi recoltate cerealele şi legume. Doar că nu vedeau niciun motiv s-o facă. „De ce ar trebui să plantăm”, a explicat un boşiman !kung – într-o frază citată de atunci într-o mie de tratate despre originile agriculturii –, „când există atât de multe nuci de mongongo în lume?”. Ba chiar, a conchis Sahlins, ceea ce unii specialişti în preistorie luaseră drept ignoranţă tehnică era de fapt o decizie socială conştientă: astfel de vânători-culegători „respinseseră revoluţia neolitică pentru a-şi păstra timpul liber”[21]. Antropologii încă se străduiau să se acomodeze cu toate acestea când a venit Sahlins să tragă concluziile mai generale.

Străvechiul etos al tihnei vânătorilor-culegători („calea zen spre abundenţă”) s-a destrămat – sau cel puţin aşa a presupus Sahlins – abia atunci când oamenii au început în cele din urmă – indiferent de motiv – să se stabilească într-un anumit loc şi să accepte să facă muncile agricole. Pentru asta au plătit un preţ teribil. Nu au urmat doar ore de trudă din ce în ce mai lungi, ci şi, pentru cei mai mulţi, sărăcie, boli, războaie şi sclavie – toate alimentate de o concurenţă fără sfârşit şi de căutarea prostească a unor noi plăceri, noi puteri şi noi forme de bogăţie. În „The Original Affluent Society” Sahlins se folosea cu dibăcie de rezultatele cercetărilor privind alocarea timpului pentru a trage preşul de sub picioarele poveştii tradiţionale a civilizaţiei umane. La fel ca Woodburn, Sahlins respinge versiunea lui Rousseau despre căderea din Rai – ideea că, fiind prea proşti ca să ne gândim la consecinţele probabile ale acţiunilor noastre de adunare, stocare şi păzire a unor proprietăţi, „ne-am grăbit să ne punem lanţurile”[22] – şi ne duce înapoi în Grădina Edenului. Dacă respingerea agriculturii a fost o alegere conştientă, atunci la fel a fost şi îmbrăţişarea ei. Noi am ales să

gustăm din pomul cunoaşterii, iar pentru asta am fost pedepsiţi. După cum spunea Sfântul Augustin, ne-am răzvrătit împotriva lui Dumnezeu, iar judecata lui Dumnezeu a fost ca dorinţele noastre să se răzvrătească împotriva bunului nostru simţ raţional; pedeapsa pentru păcatul originar este infinitatea noilor noastre dorinţe[23].

Dacă există aici o diferenţă fundamentală faţă de povestea biblică, aceasta constă în faptul că (potrivit lui Sahlins) Căderea nu s-a produs o singură dată. Nu ne-am prăbuşit şi apoi am început încet să ne ridicăm. Când vine vorba de muncă şi de abundenţă, fiecare nou progres tehnologic pare să ne facă să cădem şi mai mult.

Textul lui Sahlins este o excelentă poveste de moralitate. Are totuşi un neajuns evident. Întreaga argumentaţie în favoarea unei „societăţi originare a abundenţei" se baza pe o singură premisă fragilă: că majoritatea oamenilor preistorici chiar au trăit în maniera specifică vânătorilor-culegători africani. Sahlins era cât se poate de dispus să recunoască: aceasta era doar o presupunere. În încheierea eseului său, el se întreba dacă „vânătorii marginali, cum ar fi boşimanii din Kalahari", chiar erau mai reprezentativi pentru situaţia din paleolitic decât vânătorii-culegători din California (care puneau mare preţ pe hărnicie) sau de pe Coasta de Nord-Vest (cu societăţile lor ierarhizate şi rezervele de bogăţie)? Poate că nu, a recunoscut Sahlins[24]. Această observaţie adesea trecută cu vederea este crucială. Nu că Sahlins ar sugera că formularea lui – „societatea originară a abundenţei" – este incorectă. Mai degrabă, el recunoaşte că, aşa cum ar fi putut exista multe moduri în care să fie libere populaţiile libere, ar fi putut exista şi mai multe moduri în care să se bucure de abundenţă societăţile (originare) ale abundenţei.

Nu toţi vânătorii-culegători moderni preţuiesc mai degrabă timpul liber decât munca, aşa cum nu toţi împărtăşesc atitudinile relaxate ale populaţiei !kung sau hadza faţă de bunurile personale. Vânătorii-culegători din nord-vestul Californiei, de exemplu, erau cunoscuţi pentru cupiditatea lor, organizându-şi o mare parte din viaţă în funcţie de acumularea cochiliilor folosite ca monedă de schimb şi a odoarelor sacre, adoptând, în acest scop, o riguroasă etică a muncii. Pescarii-culegători de pe coasta de nord-vest a Canadei, în schimb, trăiau în societăţi foarte stratificate, în care oamenii de rând şi sclavii erau renumiţi pentru hărnicia lor. Potrivit unuia dintre etnografii lor, kwakiutl din insula Vancouver nu numai că aveau locuinţe decente şi erau bine hrăniţi, ci aveau şi provizii din belşug: „Fiecare gospodărie confecţiona şi deţinea multe rogojini, cutii, pături din scoarţă de cedru şi din blană, blide de lemn, linguri de corn şi pirogi. Era de parcă şi în producţia manufacturieră, şi în cea a hranei nu exista niciun punct

dincolo de care continuarea eforturilor pentru a produce alte obiecte identice să fie considerată de prisos”[25]. Kwakiutl nu numai că se înconjurau de mormane de obiecte, ci puneau şi o creativitate infinită în conceperea şi confecţionarea lor, cu rezultate atât de remarcabile şi de complexe, încât erau mândria muzeelor etnografice din întreaga lume. (Lévi-Strauss a remarcat că la începutul secolului trecut kwakiutl părea o societate în care creau o duzină de Picasso în acelaşi timp.) Şi aceasta este, cu siguranţă, un fel de abundenţă. Dar una complet diferită de cea a populaţiilor !kung sau mbuti.

Atunci, cine amintea mai bine de starea originară a umanităţii: indolenţii hadza sau harnicii vânători-culegători din nord-vestul Californiei? Deja ar trebui să fie limpede pentru cititor că acesta este exact genul de întrebare pe care *nu ar trebui* s-o punem. Nu a existat o stare de lucruri cu adevărat „originală”. Oricine susţine contrariul face, prin definiţie, comerţ cu mituri (Sahlins, cel puţin, a fost destul de sincer în această privinţă). Fiinţele umane au avut la dispoziţie zeci de mii de ani pentru a experimenta diferite moduri de viaţă, cu mult înainte să se apuce careva de agricultură. Aşa că ar fi poate mai bine să analizăm direcţia generală a schimbării, pentru a înţelege cum influenţează ea întrebarea noastră: cum au ajuns oamenii să piardă în mare măsură flexibilitatea şi libertatea care se pare că au caracterizat cândva organizările noastre sociale şi să se împotmolească în nişte relaţii permanente de dominanţă şi subordonare.

Pentru asta trebuie să continuăm povestea începută în capitolul 3, urmărindu-i mai departe pe strămoşii noştri vânători-culegători, care, ieşind din era glaciară (sau pleistocen), au intrat în etapa unei clime mai calde la nivel global numită holocen. Asta ne va purta, de asemenea, cu mult în afara Europei, în locuri precum Japonia şi coasta caraibiană a Americii de Nord, unde încep să iasă la lumină trecuturi cu totul noi şi nebănuite; unele care – în ciuda eforturilor stăruitoare ale cercetătorilor de a le înghesui în cutiuţe evolutive ordonate – par a fi cum nu se poate mai departe de „cetele” mici, nomade şi egalitare.

În care arătăm cum noile descoperiri despre vânătorii-culegători arhaici din America de Nord şi Japonia schimbă radical perspectiva asupra evoluţiei sociale

În Louisiana zilelor noastre există un loc care poartă descurajantul nume Poverty Point. Aici încă se pot vedea rămăşiţele unor structuri masive de pământ, ridicate de amerindieni în jurul anului 1600 î.Hr. Cu pajiştile sale ca de

pluş verde şi crângurile îngrijite, astăzi locul seamănă cu ceva între un parc natural şi un club de golf[26]. Movile şi culmi acoperite de iarbă se înalţă ordonat din pajiştile tunse cu grijă, formând inele concentrice care dispar brusc acolo unde le-a erodat Bayou Macon (*bayou* fiind derivat, prin franca din Louisiana, din cuvântul choctaw *bayuk*: canale care traversează terenurile mlăştinoase desprinzându-se din albia principală a fluviului Mississippi). În ciuda străduaniilor naturii de a şterge aceste structuri de pământ şi în ciuda străduaniilor primilor colonişti europeni de a le nega semnificaţia evidentă (or fi fost sălaşurile unei rase străvechi de uriaşi, au presupus ei, sau ale unuia dintre triburile pierdute ale lui Israel?), ele rezistă: dovezi ale unei civilizaţii străvechi de pe cursul inferior al fluviului Mississippi şi mărturie a anvergurii realizărilor sale.

Arheologii sunt de părere că aceste structuri de la Poverty Point formau cândva un spaţiu monumental cu o suprafaţă de peste 200 de hectare, flancat de două uriaşe movile de pământ (aşa-numitele Motley şi Lower Jackson), care se află la nord şi, respectiv, la sud. Pentru a clarifica ce înseamnă acest lucru, merită menţionat faptul că primele oraşe eurasiatice – centre timpurii ale vieţii civice, cum ar fi Uruk, în sudul Irakului, sau Harappa, în Punjab – au fost la început aşezări de aproximativ 200 de hectare în total. Ceea ce înseamnă că ele puteau încăpea cu totul destul de lejer în spaţiul ceremonial de la Poverty Point. La fel ca aceste prime oraşe eurasiatice, Poverty Point a apărut în apropierea unui fluviu, deoarece transportul pe apă, în special cel al bunurilor în cantităţi mari, era la început infinit mai facil decât transportul pe uscat. Ca şi ele, a format nucleul unei sfere mult mai largi de interacţiune culturală. La Poverty Point ajungeau oameni şi resurse de la sute de kilometri distanţă, tocmai de la Marile Lacuri, în nord, şi din Golful Mexic, la sud.

Văzute din aer – din perspectiva zeilor –, vestigiile de la Poverty Point arată ca un imens amfiteatru afundat; un loc al mulţimilor şi al puterii, demn de orice mare civilizaţie agrară. Aproximativ un milion de metri cubi de pământ au fost mutaţi pentru a crea infrastructura sa ceremonială, care a fost cel mai probabil orientată spre cer, având în vedere că unele dintre movilele sale formează siluete uriaşe de păsări, invitând cerul să fie martor al prezenţei lor. Dar oamenii de la Poverty Point nu erau agricultori. Şi nici nu foloseau scrierea. Erau vânători, pescari şi culegători, exploatând o supraabundenţă de resurse sălbatice (peşti, căprioare, nuci, păsări de apă) de-a lungul cursului inferior al fluviului Mississippi. Şi nici nu erau primii vânători-culegători din această regiune care să fi pus bazele unor tradiţii de arhitectură publică. Originile acestor tradiţii pot fi identificate cu mult înainte de Poverty Point, în jurul anului 3500 î.Hr. – cam când au apărut şi primele oraşe în Eurasia.

Aşa cum arată adesea arheologii, Poverty Point este „un sit din Epoca pietrei într-o zonă în care nu există piatră”, astfel încât cantităţile uimitoare de unelte, arme, vase şi ornamente de piatră găsite aici trebuie să fi fost aduse din altă parte[27]. Scara structurilor de pământ sugerează că mii de oameni se adunau în acest loc în anumite perioade ale anului, depăşind numeric orice populaţie de vânători-culegători cunoscută din punct de vedere istoric. Mult mai puţin limpede este ce îi atrăgea să vină acolo, aducând cu ei cupru, silex, cristal de cuarţ, steatit şi alte minerale din locurile lor de baştină; sau cât de des veneau şi cât timp rămâneau aici. Pur şi simplu nu ştim.

Ce ştim este că săgeţile şi vârfurile de suliţă de la Poverty Point sunt făcute din piatră în nuanţe intense de roşu, negru, galben şi chiar albastru, iar acestea sunt doar culorile pe care le distingem noi. Clasificările străvechi erau fără îndoială mai rafinate. Dacă pietrele erau alese cu atâta grijă, putem doar să ne imaginăm ce se întâmpla cu sforile, fibrele, leacurile şi orice fiinţă vie din peisaj tratată ca hrană sau otravă potenţială. Un alt lucru de care putem fi destul de siguri este că „negoţ” nu descrie cum trebuie ceea ce se întâmpla aici. În primul rând, negoţul este bidirecţional, iar la Poverty Point nu există dovezi clare că ar fi existat exporturi sau mărfuri de orice fel. Absenţa aceasta este izbitor de evidentă pentru oricine a studiat ruinele unor oraşe eurasiatice timpurii, precum Uruk şi Harappa, ce par să fi fost angajate în relaţii comerciale dinamice: aceste situri sunt ticsite de cantităţi industriale de ambalaje de ceramică, iar produsele meşteşugurilor lor urbane se găsesc în multe locuri aflate la mare distanţă.

În pofida amplei sale activităţi culturale, la Poverty Point nu există nimic din această cultură a mărfurilor. De fapt, nu este clar dacă ceva părăsea vreodată situl, cel puţin ceva material, în afară de nişte misterioase obiecte din lut numite „bile pentru gătit”, care nu prea pot fi considerate bunuri comerciale. Este posibil ca textilele şi ţesăturile să fi fost importate, dar trebuie să luăm în considerare şi posibilitatea ca bunurile de valoare cele mai importante la Poverty Point să fi fost intangibile. Majoritatea experţilor consideră astăzi că monumentele de aici sunt expresii ale geometriei sacre, legate de calcularea calendarului şi de mişcarea corpurilor cereşti. Dacă la Poverty Point se depozita ceva, este foarte posibil să fi fost cunoaştere: proprietatea intelectuală a ritualurilor, a căutărilor unor viziuni, a cântecelor, a dansurilor şi a imaginilor[28].

Nu avem de unde să ştim detaliile. Dar afirmaţia că vânătorii-culegători arhaici făceau schimb de informaţii complexe în toată această regiune – şi într-un mod strict controlat – nu este doar o simplă speculaţie. Dovezile materiale provin chiar din examinarea atentă a monumentelor de pământ. De-a lungul marii văi a fluviului Mississippi şi chiar mai departe, există şi alte situri mai mici, datând din aceeaşi perioadă. Diferitele configuraţii ale movilelor şi

culmilor lor respectă principii geometrice surprinzător de uniforme, bazate pe unităţi de măsură şi proporţii standard aparent folosite de populaţiile arhaice care trăiau pe o porţiune semnificativă din teritoriul Americilor. Sistemul de calcul fundamental pare să se fi bazat pe proprietăţile transformatoare ale triunghiurilor echilaterale, calculate cu ajutorul unor şnururi şi sfori şi apoi extinse la scara unor structuri masive de pământ.

Publicată în 2004, această descoperire remarcabilă a arheologului John E. Clark, o autoritate în domeniul societăţilor precolumbiene din Mesoamerica[29], a fost întâmpinată de comunitatea academică cu reacţii care variază de la acceptare lipsită de entuziasm până la neîncredere, deşi nimeni nu pare s-o fi respins propriu-zis. Mulţi preferă pur şi simplu s-o ignore. Clark însuşi pare surprins de rezultatele sale. Vom reveni asupra unor implicaţii mai ample în capitolul 11, dar deocamdată putem menţiona o evaluare a descoperirilor lui Clark de către doi specialişti în domeniu, care acceptă dovezile pe care acesta le prezintă „nu numai pentru o unitate de măsură standard, ci şi pentru configuraţii geometrice şi intervale de spaţiere la complexurile de movile din Louisiana până în Mexic şi Perú, care încorporează multiplii acestui standard". Identificarea folosirii aceluiaşi sistem de măsurare la distanţe atât de mari se poate dovedi a fi „una dintre cele mai provocatoare revelaţii ale arheologiei contemporane" sau cel puţin, conchideau ei, „cei care au construit aceste structuri nu erau nişte simpli vânători-culegători obişnuiţi"[30].

Lăsând la o parte ideea (deja irelevantă) că ar fi existat vreodată „simpli vânători-culegători obişnuiţi", trebuie spus că şi în cazul în care teoria lui Clark s-ar aplica doar la cursul inferior al fluviului Mississippi şi zonele învecinate din Pădurile din Est[31] tot ar fi remarcabil. Căci dacă nu cumva avem de-a face cu cine ştie ce coincidenţă cosmică uluitoare înseamnă că cineva a trebuit să transmită, la distanţe foarte mari, cunoştinţe despre tehnicile geometrice şi matematice necesare pentru a face măsurători spaţiale precise şi despre formele aferente de organizare a muncii. În acest caz, pare probabil să fi împărtăşit şi alte forme de cunoaştere: cosmologie, geologie, filosofie, medicină, etică, faună, floră, idei despre proprietate, structură socială şi estetică.

Ar trebui să considerăm că, la Poverty Point, era o formă de schimb de cunoştinţe contra bunuri materiale? Posibil. Dar circulaţia obiectelor şi a ideilor ar fi putut fi organizată şi în alte moduri. Tot ce ştim cu siguranţă este că lipsa unei baze agricole nu pare să-i fi împiedicat pe cei care se adunau la Poverty Point să creeze ceva care nouă ni s-ar părea foarte asemănător cu nişte mici oraşe care, cel puţin în anumite perioade ale anului, găzduiau o viaţă intelectuală bogată şi influentă.

În prezent, Poverty Point este parc naţional şi monument protejat înscris în patrimoniului mondial UNESCO. În ciuda acestor clasificări de importanţă internaţională, implicaţiile sale pentru istoria lumii abia au început să fie explorate. Metropolă a vânătorilor-culegători de mărimea unui oraş-stat mesopotamian, Poverty Point face complexul anatolian de la Göbekli Tepe să pară doar un „deal burtos” (ceea ce şi înseamnă, de fapt, „Göbekli Tepe” în limba turcă). Cu toate acestea, în afara unei mici comunităţi de specialişti din mediul academic şi, bineînţeles, a localnicilor şi a vizitatorilor, foarte puţini oameni au auzit de el.

Întrebarea evidentă în acest moment trebuie să fie fără îndoială: de ce nu este Poverty Point mai bine cunoscut publicului din întreaga lume? De ce nu ocupă un loc mai important (sau nu este menţionat) în discuţiile privind originile vieţii urbane, centralizarea şi consecinţele acestora asupra istoriei omenirii?

Unul dintre motive este, fără îndoială, că Poverty Point şi predecesoarele sale (cum ar fi complexul de movile mult mai vechi de la Watson Brake, în bazinul râului Ouachita din apropiere) au fost încadrate într-o fază a preistoriei americane numită „arhaică”. Perioada arhaică acoperă un interval imens de timp, între inundarea podului terestru Beringia (care lega cândva Eurasia de Americi), în jurul anului 8000 î.Hr., şi adoptarea şi răspândirea iniţiale ale cultivării porumbului în anumite părţi ale Americii de Nord, în jurul anului 1000 î.Hr. Un singur cuvânt, pentru şapte milenii de istorie a indigenilor. Arheologii care au dat iniţial numele acestei perioade – ceea ce reprezintă mai degrabă un afront cronologic – declarau, practic: „Aceasta este perioada de dinainte să se întâmple ceva cu adevărat important”. Aşa că atunci când au început să apară dovezi incontestabile că se petreceau de fapt tot felul de lucruri importante – şi nu doar în bazinul fluviului Mississippi – a fost cam jenant pentru lumea arheologică.

Pe ţărmurile Atlanticului şi în jurul Golfului Mexic se află structuri enigmatice: la fel de remarcabile ca Poverty Point, dar şi mai puţin cunoscute. Formate din mari acumulări de cochilii, acestea variază de la mici inele până la „amfiteatre” masive în formă de U, precum cele de pe valea fluviului St. Johns din nord-estul Floridei. Acestea nu erau nişte formaţiuni naturale. Şi ele erau spaţii construite în care mulţimi de vânători-culegători se adunau odinioară cu miile. Mult mai la nord şi la vest, în celălalt capăt al continentului, se iţesc şi alte surprize pe ţărmurile măturate de vânturi ale Columbiei Britanice: aşezări şi fortificaţii de o magnitudine impresionantă, care datează tocmai din anul 2000 î.Hr., lângă un Pacific deja obişnuit cu spectacolul războiului şi al comerţului la mare distanţă[32].

În ceea ce priveşte istoria vânătorilor-culegători, America de Nord nu este singura regiune a lumii în care aşteptările evolutive se îndreaptă spre o coliziune

titanică cu dovezile arheologice. În Japonia şi în insulele învecinate, altă denumire culturală monolitică – „Jōmon” – încorporează peste 10.000 de ani de istorie a culegătorilor, din circa 14000 î.Hr. până în anul 300 î.Hr. Arheologii japonezi petrec mult timp subdivizând perioada Jōmon în moduri la fel de complicate cum fac acum cercetătorii nord-americani mai avangardişti cu „arhaicul” lor. Toţi ceilalţi, fie că sunt amatori de muzee sau cititori ai manualelor de liceu, se confruntă totuşi în continuare cu singularitatea austeră a termenului *Jōmon*, care, acoperind lungile epoci de dinaintea cultivării orezului în Japonia, lasă impresia unui conservatorism monoton, a unor vremuri în care nu prea s-a întâmplat nimic. Noi descoperiri arheologice dezvăluie acum cât de greşită este această viziune.

Crearea unui nou trecut naţional al Japoniei este un efect secundar oarecum paradoxal al modernizării. După avântul economic al Japoniei în anii 1960, au fost descoperite, excavate şi documentate cu meticulozitate multe mii de situri arheologice, fie ca urmare a proiectelor de construcţie a unor drumuri, căi ferate, locuinţe sau centrale nucleare, fie ca parte a eforturilor uriaşe de salvare întreprinse în urma unor catastrofe ecologice precum cutremurul din Tōhoku din 2011. Rezultatul este o uriaşă arhivă de informaţii arheologice. Din acest labirint de date începe să se contureze o imagine cu totul diferită a societăţii înainte ca Japonia să adopte din Peninsula Coreea cultivarea orezului cu ajutorul irigaţiilor.

În tot Arhipelagul Japonez, între 14000 şi 300 î.Hr. s-au succedat cicluri centenare de coagulare şi dispersie a aşezărilor omeneşti; au fost înălţate monumente din lemn şi din piatră, apoi demolate sau abandonate; tradiţii rituale elaborate, inclusiv funeralii opulente, au înflorit şi au decăzut; meşteşuguri specializate au prosperat şi apoi s-au pierdut, inclusiv realizări remarcabile în artele olăritului, lemnului şi lacului. În tradiţiile procurării hranei de origine sălbatică, sunt evidente puternice contraste regionale, de la adaptări maritime la economii bazate pe ghindă, amândouă folosind spaţii de depozitare mari pentru resursele adunate. A început să se folosească canabisul, pentru fibre şi pentru consum ca drog recreaţional. Erau sate uriaşe, cu depozite imense şi un fel de incinte rituale, cum ar fi cele descoperite la Sannai Maruyama[33].

Iese din nou la suprafaţă o întreagă istorie socială uitată a Japoniei preagricole, deocamdată mai ales sub forma unei multitudini de puncte de date şi de înregistrări în arhivele patrimoniului de stat. În viitor, pe măsură ce piesele vor fi puse cap la cap, cine ştie ce imagine se va contura?

Şi Europa este martoră a istoriei bogate şi complexe a populaţiilor de după era glaciară care nu practicau agricultura. Să luăm drept exemplu monumentele numite în finlandeză *Jätinkirkko*, „bisericile uriaşilor” de la Golful Botnic, între

Suedia şi Finlanda: fortificaţii mari de piatră, unele cu o lungime de până la 60 de metri, ridicate cu zecile de vânătorii-culegători din zona de coastă între anii 3000 şi 2000 î.Hr. Sau „Marele Idol”, un totem înalt de cinci metri decorat cu sculpturi elaborate salvat dintr-o turbărie de pe malurile lacului Şighirskoe, pe versanţii estici ai Uralilor de Mijloc. Datând aproximativ din 8000 î.Hr., Idolul este singurul supravieţuitor al unei tradiţii de mult dispărute a artei monumentale a lemnului, practicate de vânători-culegători care produceau odinioară monumente ce dominau cerurile nordice. Urmează siturile funerare muiate în chihlimbar din Karelia şi din sudul Scandinaviei, cu elaboratele lor inventare funerare şi trupurile aşezate în posturi expresive, reflectând cine ştie ce etichetă din mezolitic[34]. Şi, după cum am văzut, chiar şi fazele principale de construcţie a monumentului Stonehenge, asociate multă vreme cu primii agricultori, sunt acum datate într-o perioadă în care cultivarea cerealelor a fost practic abandonată şi populaţiile din Insulele Britanice s-au întors la culesul alunelor, pe lângă păstorit.

Tot în America de Nord, unii cercetători încep să vorbească, destul de timid, despre „noul arhaic”, o epocă până acum nebănuită a „monumentelor fără regi”[35]. Dar adevărul este că deocamdată cunoaştem foarte puţine despre sistemele politice aflate la baza unui fenomen acum atestat la nivel aproape mondial al monumentelor produse de vânători-culegători sau măcar dacă unele dintre aceste proiecte monumentale ar fi putut implica regi ori alte tipuri de conducători. Ce ştim este că asta schimbă definitiv natura discuţiei despre evoluţia socială în Americi, Japonia, Europa şi, fără îndoială, în majoritatea celorlalte locuri. În mod clar, vânătorii-culegători nu s-au retras în culise la sfârşitul ultimei ere glaciare, aşteptând la marginea scenei ca vreun grup de agricultori neolitici să redeschidă teatrul istoriei. Atunci, de ce sunt aceste noi cunoştinţe atât de rar integrate în discuţiile noastre despre trecutul omenirii? De ce aproape toată lumea (cel puţin, toţi cei care nu sunt specialişti în America de Nord arhaică sau Japonia perioadei Jōmon) continuă să scrie ca şi cum astfel de lucruri ar fi fost imposibile înainte de apariţia agriculturii?

Desigur, aceia dintre noi care nu au acces la rapoarte arheologice au o scuză. Informaţiile disponibile publicului larg tind să se limiteze la ştiri pe scurt, disparate şi uneori senzaţionaliste, foarte greu de pus cap la cap într-o imagine de ansamblu. În schimb, savanţii şi cercetătorii profesionişti trebuie chiar să facă un efort considerabil ca să rămână atât de ignoranţi. Să analizăm puţin unele dintre bizarele lor forme de acrobaţie intelectuală.

Cum este astăzi păstrat viu mitul că vânătorii-culegători trăiesc într-o stare de simplitate infantilă (sau erori logice informale)

Să ne întrebăm mai întâi de ce chiar şi unora dintre specialişti le vine atât de greu să se debaraseze de ideea cetei de vânători-culegători trândavi şi lipsiţi de griji şi de presupunerea corelată că ceea ce numim „civilizaţie” – oraşe, meşteşugari specializaţi, iniţiaţi în cunoaşterea ezoterică – ar fi imposibilă fără agricultură. De ce ar continua cineva să scrie istorie ca şi cum locuri precum Poverty Point nu ar fi putut exista niciodată? Nu poate fi doar rezultatul bizar al unor terminologii academice superficiale („arhaic”, „Jōmon” şi aşa mai departe). Adevăratul răspuns, sugerăm noi, are mai mult de-a face cu moştenirea expansiunii coloniale europene şi în special cu impactul acesteia asupra sistemelor de gândire indigene şi europene, mai ales în ceea ce priveşte exprimarea drepturilor de proprietate asupra terenurilor.

Să ne amintim cum – cu mult înainte să inventeze Sahlins conceptul de „societate originară a abundenţei” – criticii indigeni ai civilizaţiei europene susţineau deja că vânătorii-culegători chiar o duceau mai bine decât alţi oameni, fiindcă puteau obţine atât de uşor lucrurile pe care le voiau şi de care aveau nevoie. Astfel de opinii pot fi întâlnite încă din secolul al XVI-lea – amintiţi-vă, de exemplu, de interlocutorii mi’kmaq care l-au enervat atât de tare pe părintele Biard insistând, exact din acest motiv, că ei sunt mai bogaţi decât francezii. Kandiaronk a folosit argumente similare, insistând că „sălbaticii din Canada, în ciuda sărăciei lor, sunt mai bogaţi decât voi, printre care se săvârşesc tot soiul de fărădelegi din pricina lui Al Meu şi Al Tău”[36].

După cum am văzut, criticii indigeni, precum Kandiaronk, luaţi de val, exagerau adesea, prefăcându-se chiar că acceptă ideea că sunt nişte copii fericiţi şi inocenţi ai naturii. O făceau pentru a denunţa ceea ce ei considerau a fi perversiunile bizare ale stilului de viaţă european. Ironia este că, procedând astfel, au făcut adesea jocul celor care susţineau că – fiind copii fericiţi şi inocenţi ai naturii – nu au nici drepturi naturale asupra pământului lor.

Aici este important să înţelegem câte ceva din baza juridică pentru deposedarea oamenilor care aveau ghinionul să trăiască deja în teritorii râvnite de colonişti europeni. Aceasta a fost, aproape invariabil, ceea ce juriştii din secolul al XIX-lea au ajuns să numească „argumentul agriculturii”, un principiu care a jucat un rol major în strămutarea cine ştie câtor mii de băştinaşi de pe teritoriile lor ancestrale din Australia, Noua Zeelandă, Africa Subsahariană şi din Americi: procese însoţite de obicei de violuri, tortură şi uciderи în masă ale unor fiinţe umane şi adesea de distrugerea unor întregi civilizaţii.

Aproprierea colonială a teritoriilor băştinaşilor începea adesea cu vreo afirmaţie generală cum că populaţiile de vânători-culegători trăiau de fapt într-o stare naturală – ceea ce însemna că erau considerate parte din teritoriu, dar nu aveau dreptul legal de a-l deţine. Întregul temei pentru deposedare, la rândul său, pornea de la ideea că oamenii care trăiau atunci pe acele pământuri nu munceau *cu adevărat*. Argumentul are ca origine *Al doilea tratat asupra guvernării* al lui John Locke (1690), în care autorul susţinea că drepturile de proprietate derivă în mod necesar din muncă. Lucrând pământul, omul îşi „amestecă truda" cu acesta; în acest fel, pământul devine, într-un anumit sens, o extensie a omului. Indigenii leneşi, potrivit discipolilor lui Locke, nu făceau acest lucru. Nu erau „proprietari de pământ care îl îmbunătăţesc", susţineau adepţii lui Locke, ci pur şi simplu se foloseau de pământ pentru a-şi satisface nevoile de bază cu minimum de efort. James Tully, o autoritate în materie de drepturi ale indigenilor, explică implicaţiile istorice: teritoriile folosite pentru vânătoare şi cules erau considerate vacante, iar „dacă populaţiile aborigene încearcă să-i supună pe europeni legilor şi obiceiurilor lor sau să apere teritoriile despre care au crezut în mod eronat că sunt proprietatea lor de mii de ani, atunci ei sunt cei care încalcă legea naturală şi pot fi pedepsiţi sau «nimiciţi» ca nişte fiare sălbatice"[37]. În mod similar, stereotipul băştinaşului senin şi leneş, care duce o viaţă lipsită de ambiţii materiale, a fost folosit de mii de cotropitori, supraveghetori pe plantaţii şi funcţionari coloniali europeni în Asia, Africa, America Latină şi Oceania ca pretext pentru utilizarea terorii birocratice cu scopul de a-i forţa pe localnici să muncească: orice, de la sclavie propriu-zisă la regimuri fiscale punitive, corvezi şi servitute pentru datorii.

Aşa cum arată juriştii indigeni de atâţia ani, „argumentul agriculturii" nu are sens, nici măcar în propriii termeni. Există multe modalităţi, în afară de agricultura de tip european, prin care productivitatea pământului poate fi asigurată şi îmbunătăţită. Ceea ce unui colonist i se părea a fi natură sălbatică şi virgină se dovedeşte de obicei a fi peisaje gestionate în mod activ de populaţiile indigene de mii de ani prin arderea vegetaţiei uscate, plivire, tăieri în crâng, fertilizare şi toaletare, prin terasarea unor porţiuni de teren din preajma estuarelor pentru a extinde habitatul unei anumite flore sălbatice, construirea unor „livezi" de scoici în zone intermareice pentru a stimula reproducerea crustaceelor, crearea unor stăvilare pentru a prinde somoni, bibani şi sturioni şi aşa mai departe. Astfel de proceduri necesitau adesea multă muncă şi erau reglementate de legi indigene care stabileau cine poate avea acces la crânguri, mlaştini, straturile de rădăcinoase, păşuni şi zone de pescuit şi cine are dreptul să exploateze care specii într-un anumit moment al anului. În unele părţi ale Australiei, aceste tehnici aborigene de gestionare a terenurilor erau de aşa natură

încât potrivit unui studiu recent, nici măcar nu ar trebui să mai vorbim de „căutarea hranei”, ci de alt tip de agricultură[38].

Poate că astfel de societăţi nu recunoşteau drepturi de proprietate privată în sensul dreptului roman sau al dreptului comun englez, dar afirmaţia că nu aveau deloc drepturi de proprietate e absurdă. Pur şi simplu aveau alte concepţii despre proprietate. Acest lucru este valabil, de altfel, chiar şi în cazul unor populaţii precum hadza sau !kung; şi, după cum vom vedea, multe alte populaţii de vânători-culegători chiar aveau concepţii extraordinar de complexe şi de sofisticate despre proprietate. Uneori aceste sisteme de proprietate ale băştinaşilor au stat la baza unui acces diferenţiat la resurse, având ca rezultat apariţia a ceva asemănător cu clasele sociale[39]. De obicei, acest lucru nu se întâmpla însă, pentru că oamenii aveau grijă să nu se întâmple, cam cum aveau grijă şi ca şefii lor să nu dobândească putere coercitivă.

Cu toate acestea, ar trebui să recunoaştem că măcar unele dintre societăţile de vânători-culegători dispuneau de o bază economică în măsură să susţină orice, de la caste preoţeşti la curţi regale cu armate permanente. Să luăm un singur exemplu spectaculos pentru a ilustra această idee.

Una dintre primele societăţi nord-americane descrise de exploratorii europeni în secolul al XVI-lea a fost calusa, o populaţie nonagricolă care trăia pe coasta de vest a Floridei, de la Tampa Bay până la Keys. Întemeiase un mic regat, cu capitala la Calos, locul acesteia fiind indicat astăzi de un complex de 30 de hectare de movile înalte din cochilii numit Mound Key. Peştele, crustaceele şi animalele marine mai mari reprezentau o importantă parte din dieta indienilor calusa, completată cu carne de căprior, raton şi diverse păsări. Calusa menţineau şi o flotă de pirogi de război cu care lansau raiduri militare asupra populaţiilor din apropiere, luând ca tribut alimente prelucrate, piei, arme, chihlimbar, metale şi sclavi. Pe 4 iunie 1513, când a intrat Juan Ponce de León în golful Charlotte, a fost întâmpinat de o flotilă bine organizată de asemenea pirogi, pline de vânători-culegători înarmaţi până-n dinţi.

Unii istorici refuză să-l numească „rege” pe liderul indienilor calusa, preferând denumiri precum „şef suprem”, dar mărturiile directe nu lasă nicio îndoială în privinţa statutului său înalt. Bărbatul cunoscut sub numele „Carlos”, conducătorul Calosul la momentul primului contact cu europenii, chiar arăta ca un rege european: purta o diademă de aur şi brăţări de mărgele la picioare şi stătea pe un tron de lemn – şi, fapt esenţial, era singurul calusa care avea voie să facă asta. Puterile sale păreau absolute. „Voia lui era lege, iar nesupunerea se pedepsea cu moartea.”[40] El era responsabil şi cu oficierea unor ritualuri secrete care asigurau reînnoirea naturii. Supuşii săi îl salutau întotdeauna îngenunchind

şi ridicând mâinile în semn de supunere, iar el era însoţit de obicei de reprezentanţi ai clasei conducătoare de nobili războinici şi preoţi care, ca şi el, se dedicau în mare parte treburilor legate de cârmuire. Iar el avea la dispoziţia sa serviciile unor meşteri specializaţi, inclusiv orfevri şi arămari ai Curţii.

Observatorii spanioli au relatat despre o practică tradiţională: la moartea unui conducător calusa ori a soţiei sale principale, supuşii lui trebuiau să-şi sacrifice, într-o anumită cotă, fiii şi fiicele. După majoritatea definiţiilor, toate acestea l-ar face pe Carlos nu doar rege, ci un rege sacru, poate chiar divin[41]. Ştim mai puţine despre bazele economice ale acestor aranjamente, dar viaţa de curte pare să fi fost posibilă nu numai datorită sistemelor complexe de acces la zonele de pescuit de coastă, care erau extrem de bogate, ci şi canalelor şi iazurilor artificiale săpate în terenurile mlăştinoase de pe coastă. Acestea din urmă, la rândul lor, au permis crearea unor aşezări permanente – adică nu sezoniere (deşi cei mai mulţi indieni calusa se împrăştiau în continuare spre locurile de pescuit şi de cules în anumite perioade ale anului, când oraşele mari deveneau vădit mai mici)[42].

Din toate punctele de vedere, indienii calusa chiar „se împotmoliseră” într-un singur model economic şi politic care a permis apariţia unor forme extreme de inegalitate. Dar au făcut-o fără să planteze nicio sămânţă şi fără să priponească niciun animal. Confruntaţi cu astfel de cazuri, adepţii teoriei că agricultura a fost elementul fundamental în apariţia inegalităţilor durabile au două opţiuni: să le ignore ori să pretindă că ele reprezintă cine ştie ce anomalie lipsită de importanţă. Cu siguranţă, vor spune ei, vânătorii-culegători care fac genul acesta de lucruri – îşi atacă vecinii, acumulează bogăţii, creează un ceremonial de curte elaborat, îşi apără teritoriile şi aşa mai departe – nu sunt de fapt vânători-culegători sau cel puţin nu vânători-culegători *autentici*. Or fi agricultori prin alte mijloace, practicând efectiv agricultura (deşi doar cu plante sălbatice) sau poate surprinşi cumva într-un moment de tranziţie, „pe cale” de a deveni agricultori, dar încă nu chiar?

Toate acestea sunt ilustrări excelente a ceea ce Antony Flew numea stilul de argumentare „Niciun scoţian adevărat” (numit de logicieni şi procedura „ipotezei ad-hoc”). Pentru cei care nu ştiu despre ce este vorba, iată cum funcţionează:

> Imaginaţi-vă că Hamish McDonald, un scoţian, răsfoieşte ziarul *Glasgow Morning Herald* şi vede un articol despre cum „Maniacul sexual din Brighton loveşte din nou”. Şocat, Hamish declară: „Niciun scoţian nu ar face aşa ceva!”. A doua zi răsfoieşte din nou *Glasgow Morning Herald*; şi, de data asta, găseşte un articol despre un bărbat din Aberdeen ale cărui acţiuni brutale îl fac pe maniacul sexual din Brighton să pară aproape respectabil. Acest fapt arată că Hamish s-a înşelat, dar are el de gând să recunoască asta? Puţin probabil. De data aceasta el spune: „Niciun scoţian *adevărat* nu ar face aşa ceva”[43].

Filosofii nu văd cu ochi buni acest stil de argumentare, considerându-l o „eroare logică informală” clasică sau o variantă de logică circulară. Pur şi simplu enunţi o propoziţie (de exemplu, „Vânătorii-culegători nu au aristocraţii”), apoi o aperi de orice contraexemplu posibil schimbând continuu definiţia. Noi preferăm o abordare consecventă.

Vânătorii-culegători sunt populaţii care nu se bazează pe plante şi animale biologic domestice ca surse primare de hrană. Prin urmare, dacă se constată că un mare număr dintre ei aveau de fapt sisteme complexe de proprietate funciară, venerau regi sau practicau sclavia, această imagine modificată a activităţilor lor nu îi transformă ca prin minune în „protoagricultori”. Şi nici nu justifică inventarea unor subcategorii nesfârşite, cum ar fi vânători-culegători „complecşi”, „bogaţi” sau „cu rentabilitate întârziată”, care este pur şi simplu un alt mod de a garanta că astfel de populaţii sunt menţinute în ceea ce antropologul haitian Michel-Rolph Trouillot numea „slotul sălbatic”, istoria lor fiind definită şi circumscrisă de modul lor de subzistenţă – ca şi cum erau nişte oameni care chiar ar fi trebuit să lenevească toată ziua, dar care, din cine ştie ce motiv, au luat-o razna[44]. Când de fapt înseamnă că afirmaţia iniţială a fost, ca şi cea a apocrifului Hamish McDonald, pur şi simplu greşită.

În care ne descotorosim de un argument excepţional de ridicol, conform căruia vânătorii-culegători ce se stabilesc în teritorii care se pretează bine la căutarea hranei sunt cumva ieşiţi din comun

În gândirea academică, mai există o modalitate populară de a apăra mitul „revoluţiei agricole” şi de a reduce astfel populaţiile precum calusa la nişte simple ciudăţenii sau anomalii evolutive. Aceasta constă în a afirma că ele se comportau aşa cum au făcut-o doar pentru că trăiau în medii „atipice”. De regulă, „atipic” trimite la diferite tipuri de zone umede – coaste şi văile unor cursuri de apă –, în contrast cu colţurile mai izolate ale pădurilor tropicale sau marginile deşerturilor, unde se presupune că ar trebui de fapt să trăiască vânătorii-culegători, din moment ce în astfel de locuri trăiesc cei mai mulţi dintre ei în prezent. Este un argument extrem de ciudat, dar îl invocă o mulţime de oameni foarte serioşi, aşa că va trebui să ne ocupăm puţin de el.

Oricine mai trăia în principal din vânătoare şi din cules în perioada de la începutul până la mijlocul secolului XX se afla aproape sigur pe un teritoriu pe

care nimeni altcineva nu şi-l dorea în mod deosebit. Acesta este motivul pentru care atâtea dintre cele mai bune descrieri ale vânătorilor-culegători provin din locuri precum deşertul Kalahari sau cercul polar arctic. În urmă cu zece mii de ani, evident, nu aşa stăteau lucrurile. Toată lumea trăia din vânat şi din cules; densitatea generală a populaţiei era scăzută. Prin urmare, vânătorii-culegători erau liberi să trăiască pe orice fel de teritoriu aveau chef. În mod normal, cei care se bazau pe resurse din natură aveau tendinţa de a se stabili în locuri unde acestea se găseau din abundenţă. Ai crede că acest lucru este de la sine înţeles, dar se pare că nu e aşa.

Cei care astăzi descriu populaţiile precum calusa drept „atipice” pentru că dispuneau de o bază de resurse atât de prosperă vor să ne facă să credem că de fapt culegătorii arhaici alegeau să evite astfel de locuri, ocolind râurile şi coastele (care constituiau şi artere naturale de circulaţie şi comunicare), pentru că ţineau neapărat să le facă pe plac cercetătorilor de mai târziu, asemănându-se cu vânătorii-culegători din secolul XX (genul pentru care sunt disponibile astăzi date ştiinţifice detaliate). Ni se cere să credem că abia după ce au rămas fără deşerturi, munţi şi păduri tropicale au început să colonizeze cu reticenţă medii mai bogate şi mai confortabile. Am putea numi acest argument „Toate locurile nasoale sunt ocupate!”.

De fapt, indienii calusa nu erau deloc atipici. Erau doar una dintre numeroasele populaţii de pescari-culegători care trăiau în jurul strâmtorii Florida – inclusiv tequesta, pojoy, jaega, jobe şi ais (unele, se pare, conduse de dinastii proprii) – cu care calusa făceau regulat schimb de bunuri, purtau războaie şi aranjau căsătorii dinastice. Acestea au fost şi printre primele societăţi amerindiene care au fost distruse deoarece, din motive evidente, coastele şi estuarele erau primele locuri în care debarcau conchistadorii spanioli, aducând cu ei boli epidemice, preoţi, tribut şi, în cele din urmă, colonişti. Acest tipar s-a repetat pe toate continentele, din America până în Oceania, unde, invariabil, cele mai atractive porturi, golfuri şi locuri de pescuit şi pământurile din jur au fost primele acaparate de coloniştii britanici, francezi, portughezi, spanioli, olandezi sau ruşi, care au drenat, de asemenea, mlaştini sărate din câmpiile litorale şi lagune de coastă pentru a cultiva cereale şi plante destinate vânzării[45].

O asemenea soartă au avut şi indienii calusa şi străvechile lor locuri de pescuit şi de vânătoare. La mijlocul secolului al XVIII-lea, când Florida le-a fost cedată britanicilor, ultimii câţiva supuşi ai regatului calusa care mai rămăseseră au fost trimişi în Caraibe de stăpânii lor spanioli.

În cea mai mare parte a istoriei omenirii, pescarii, vânătorii şi culegătorii nu au fost nevoiţi să se confrunte cu imperii în expansiune; prin urmare, au tins

chiar ei să fie cei mai activi colonizatori umani ai mediilor acvatice. Dovezile arheologice o demonstrează din ce în ce mai mult. De pildă, mult timp s-a crezut că Americile au fost colonizate pentru prima dată de nişte oameni care călătoreau în principal pe uscat (aşa-numita „populaţie Clovis”). Se presupunea că în urmă cu aproximativ 13.000 de ani aceştia ar fi traversat anevoie Beringia, podul terestru dintre Rusia şi Alaska, continuând spre sud printre gheţari şi peste munţi îngheţaţi – toate astea pentru că, din cine ştie ce motiv, niciunuia dintre ei nu i-a trecut prin cap să construiască o barcă şi să urmeze linia de coastă.

Dovezile mai recente sugerează o imagine foarte diferită (sau, aşa cum spunea o sursă navajo în faţa unei hărţi arheologice a rutei terestre via Beringia: „Poate că alţii or fi venit aşa, dar noi, navajo, am venit pe altă cale”)[46].

De fapt, populaţiile eurasiatice au ajuns mult mai devreme în „Lumea Nouă” (cu adevărat nouă la momentul acela), în urmă cu aproximativ 17.000 de ani. Mai mult, chiar le-a dat prin cap să construiască ambarcaţiuni, urmând o rută de-a lungul coastei Pacificului, strecurându-se printre insulele din larg şi pâlcurile liniare de alge şi ajungând undeva pe coasta chiliană sudică. Au avut loc şi primele traversări spre est[47]. Sigur, este posibil ca aceşti primi americani, odată ajunşi în astfel de habitate costiere atât de bogate, să le fi abandonat rapid, preferând, din cine ştie ce motiv obscur, să-şi petreacă restul vieţii căţărându-se pe munţi, croindu-şi drum prin hăţişurile pădurilor şi străbătând prerii nesfârşite şi monotone. Pare însă mai plauzibil să presupunem că majoritatea au rămas exact acolo, formând adesea aşezări dense şi stabile în astfel de locuri.

Problema este că, până de curând, acesta a fost întotdeauna un *argumentum ex silentio*, deoarece creşterea nivelului mării a scufundat de mult cele mai vechi urme de locuire de-a lungul ţărmurilor în cea mai mare parte a lumii. Arheologii tind să evite concluzia că astfel de aşezări trebuie să fi existat deşi nu sunt urme fizice; dar, odată cu progresele înregistrate în cercetarea mediilor subacvatice, această ipoteză se conturează din ce în ce mai clar. Devine în sfârşit posibilă o explicaţie mult mai simplă (dar cu siguranţă şi mai logică) a răspândirii primilor oameni şi a stabilirii lor în noi teritorii[48].

În care în sfârşit ne întoarcem la problema proprietăţii şi ne întrebăm care este relaţia ei cu sacrul

Toate acestea înseamnă că, dintre numeroasele universuri culturale diferite care începeau să prindă contur peste tot în lume în holocenul timpuriu, cele mai

multe erau probabil centrate pe medii ale abundenţei mai degrabă decât ale penuriei: mai curând asemănătoare cu cele ale indienilor calusa decât cu cele ale populaţiei !kung. Putem, oare, să tragem de aici concluzia că şi organizările politice tindeau să semene cu cele ale indienilor calusa? Aici se impune o anumită prudenţă.

Faptul că populaţia calusa a reuşit să menţină un excedent economic suficient pentru a susţine ceea ce nouă ni se pare a fi un regat în miniatură nu înseamnă că un astfel de rezultat e inevitabil de îndată ce o societate este capabilă să stocheze o cantitate suficientă de peşte. La urma urmei, indienii calusa erau navigatori; ei trebuie să fi ştiut, fără îndoială, de regate conduse de monarhi divini precum Marele Soare al natchezilor din Louisiana vecină şi, probabil, imperiile din America Centrală. Este posibil ca ei să-i fi imitat pur şi simplu pe nişte vecini mai puternici. Sau poate că pur şi simplu erau nişte ciudaţi. Una peste alta, nu ştim de fapt câtă putere avea cu adevărat chiar şi un rege divin precum Carlos. Este util aici să ne gândim chiar la natchez: un grup agricol, mult mai bine documentat decât calusa, având şi el un monarh spectaculos şi pretins absolut.

Soarele natchezilor, cum era numit monarhul, locuia într-un sat în care părea să exercite o putere nelimitată. Fiecare gest al său era întâmpinat cu ritualuri elaborate de deferenţă, plecăciuni şi temenele; putea să ordone execuţii arbitrare, să se servească din orice îi aparţinea vreunuia dintre supuşii săi, să facă practic cam tot ce avea chef. Totuşi, această putere era strict limitată de prezenţa sa fizică, la rândul ei limitată la satul regal. Majoritatea natchezilor nu locuiau în satul regal (ba chiar cei mai mulţi tindeau să-l evite, din motive evidente); în afara acestuia, reprezentanţii regali nu erau luaţi mai în serios decât şefii montagnais-naskapi. Dacă supuşii nu erau înclinaţi să asculte ordinele acestor reprezentanţi, pur şi simplu râdeau de ei. Cu alte cuvinte, deşi curtea Soarelui natchezilor nu era doar teatru şi butaforie – cei executaţi de Marele Soare erau cât se poate de morţi –, nu era nici curtea lui Soliman Magnificul sau a lui Aurangzeb. Se pare că era undeva la mijloc.

A fost regatul indienilor calusa un sistem similar? Cu siguranţă, observatorii spanioli nu credeau asta (ei îl considerau o monarhie mai mult sau mai puţin absolută), dar, având în vedere că în mare parte asemenea puneri în scenă sângeroase sunt menite de obicei să-i impresioneze pe străini, acest fapt în sine nu ne spune mare lucru[49].

Ce am aflat până acum?

Cel mai evident, că acum putem bate un ultim cui în coşciugul opiniei predominante că fiinţele umane au trăit mai mult sau mai puţin ca boşimanii din

Kalahari, până când inventarea agriculturii a dat totul peste cap. Chiar dacă i-am putea considera pe vânătorii de mamuţi din pleistocen nu ştiu ce anomalie ciudată, este evident că nu se poate spune acelaşi lucru şi despre perioada care a urmat imediat retragerii gheţarilor, când au început să se formeze zeci de noi societăţi de-a lungul coastelor, estuarelor şi văilor bogate în resurse, adunându-se în aşezări mari şi adesea permanente, creând activităţi productive cu totul noi, construind monumente după principii matematice, dezvoltând bucătării regionale şi aşa mai departe.

Am aflat de asemenea că măcar unele dintre aceste societăţi au dezvoltat o infrastructură materială capabilă să susţină curţi regale şi armate permanente – chiar dacă nu avem, deocamdată, dovezi clare că au şi făcut asta. Pentru a construi structurile de pământ de la Poverty Point, de pildă, trebuie să fi fost nevoie de o cantitate enormă de muncă umană şi de un regim strict de lucru atent planificat, dar încă nu prea ştim cum era organizată această muncă. Arheologii japonezi, care au cercetat situri din perioada Jōmon acoperind mii de ani, au descoperit tot felul de comori, dar încă nu au găsit dovezi incontestabile că aceste comori ar fi fost monopolizate de vreun fel de aristocraţie sau elită conducătoare.

Nu putem şti cu exactitate ce forme de proprietate existau în aceste societăţi. Ce putem sugera – şi există o mulţime de dovezi în acest sens – este că toate locurile în cauză – Poverty Point, Sannai Maruyama, Biserica Uriaşului de la Kastelli, în Finlanda, sau chiar mai vechile locuri de veci ale notabilităţilor paleoliticului superior – erau într-un anumit sens locuri sacre. Ar putea părea că lucrul acesta nu spune prea mult, dar e important: ne spune mult mai multe despre „originile” proprietăţii private decât se presupune în general. În finalul acestei discuţii, vom încerca să explicăm de ce.

Să ne întoarcem la antropologul James Woodburn şi la o observaţie mai puţin cunoscută din cercetările sale cu privire la vânătorii-culegători „cu rentabilitate imediată”. Chiar şi în rândul acestor cete de căutători, faimoase pentru egalitarismul lor asertiv, notează el, exista o excepţie izbitoare de la regula că niciun adult nu ar trebui să îndrăznească să dea ordine directe altcuiva şi nimeni nu ar trebui să emită pretenţii private asupra proprietăţii. Această excepţie era în sfera ritualului, a sacrului. În religia populaţiei hadza şi în religiile multor grupuri de pigmei, iniţierea în cultele masculine (şi uneori şi în cele feminine) stă la baza revendicărilor exclusive ale proprietăţii, de obicei a unor privilegii rituale, în contrast absolut cu minimizarea drepturilor de proprietate exclusive în viaţa de zi cu zi, seculară. Aceste diverse forme de proprietate rituală şi intelectuală, a observat Woodburn, sunt în general protejate

prin secretizare, prin amăgire şi adesea prin ameninţarea cu violenţa[50].

Aici, Woodburn menţionează trâmbiţele sacre pe care bărbaţii iniţiaţi din anumite grupuri de pigmei le ţin ascunse în anumite locuri secrete din pădure. Nu numai că femeile şi copiii nu au voie să ştie despre astfel de comori sacre, ci, dacă vreunul dintre ei i-ar urmări pe bărbaţi ca să-i spioneze, ar fi atacat sau chiar violat[51]. Practici izbitor de asemănătoare ce implică trâmbiţe sau fluiere sacre ori alte simboluri falice destul de evidente sunt comune în anumite societăţi contemporane din Papua – Noua Guinee şi Amazonia. Foarte adesea are loc un joc complex al secretelor, în cadrul căruia instrumentele sunt scoase periodic din ascunzătorile lor şi bărbaţii se prefac că sunt vocile unor spirite sau le folosesc ca parte a unor ceremonii cu costumaţii în care se dau drept spirite ca să sperie femeile şi copiii[52].

Aceste obiecte sacre sunt, în multe cazuri, singurele forme importante şi exclusive de proprietate existente în societăţile în care autonomia personală este considerată o valoare primordială sau în ceea ce putem numi pur şi simplu „societăţi libere”. Nu doar relaţiile de comandă sunt strict limitate la contexte sacre sau chiar la ocaziile în care oamenii se dau drept spirite, ci şi proprietatea absolută – sau ceea ce astăzi am numi proprietate „privată”. În astfel de societăţi, se dovedeşte a exista o asemănare formală profundă între noţiunea de proprietate privată şi noţiunea de sacru. Amândouă sunt, în esenţă, structuri de excludere.

Această similitudine este în mare parte implicită – deşi niciodată exprimată sau dezvoltată în mod clar – în definiţia clasică a lui Émile Durkheim despre „sacru” ca fiind „separat”: detaşat de lume şi aşezat pe un piedestal, uneori la propriu, alteori la figurat, datorită legăturii sale imperceptibile cu o forţă sau fiinţă superioară. Durkheim susţinea că expresia cea mai clară a sacrului este termenul polinezian *tabu*, însemnând „care nu poate fi atins”. Dar, atunci când vorbim de proprietatea absolută, privată, nu vorbim oare despre ceva foarte asemănător – aproape identic de fapt, în logica pe care se fundamentează şi în efectele sale sociale?

După cum le place specialiştilor britanici în jurisprudenţă să spună, drepturile de proprietate privată sunt deţinute, cel puţin teoretic, „împotriva întregii lumi”. Dacă deţineţi o maşină, aveţi dreptul de a împiedica pe oricine, din întreaga lume, să intre în ea ori s-o folosească. (Dacă vă gândiţi bine, acesta este singurul drept cu adevărat absolut pe care îl aveţi asupra maşinii dumneavoastră. Aproape orice altceva puteţi face cu o maşină este reglementat strict: unde şi cum puteţi s-o conduceţi, s-o parcaţi şi aşa mai departe. Dar puteţi împiedica pe absolut oricine din lume să intre în ea.) În acest caz obiectul este separat, împrejmuit de bariere invizibile sau vizibile – nu pentru că este legat de vreo fiinţă supranaturală, ci pentru că este sacru pentru un anumit individ uman

viu. Logica este cam aceeaşi şi în alte privinţe.

A identifica paralelele strânse dintre proprietatea privată şi noţiunile legate de sacru înseamnă şi a recunoaşte ceea ce este atât de ciudat din punct de vedere istoric în gândirea socială europeană. Şi anume că – spre deosebire de societăţile libere – noi considerăm această calitate absolută, sacră a proprietăţii private ca o paradigmă pentru *toate* drepturile şi libertăţile umane. Asta voia să spună politologul C.B. Macpherson prin „individualism posesiv”. La fel cum fiecare e stăpân în casa lui, la fel şi dreptul de a nu fi ucis, torturat sau aruncat în închisoare în mod arbitrar se bazează pe ideea că *eşti proprietarul* corpului tău, la fel cum eşti proprietarul bunurilor tale mobile şi imobile, şi ai dreptul legal de a-i exclude pe alţii de pe terenul tău, din casa ta, din maşina ta şi aşa mai departe[53]. După cum am văzut, cei care nu împărtăşeau această concepţie europeană despre sacru puteau fi într-adevăr ucişi, torturaţi sau aruncaţi în închisoare în mod arbitrar – şi, din Amazonia până în Oceania, adesea aşa se şi întâmpla[54].

Pentru majoritatea societăţilor amerindiene, genul acesta de atitudine era profund străină. Dacă se aplica undeva, atunci viza doar obiectele sacre sau ceea ce antropologul Robert Lowie a numit *sacra* atunci când a subliniat, cu mult timp în urmă, că multe dintre cele mai importante forme de proprietate indigenă erau imateriale sau netangibile: formule magice, poveşti, cunoştinţe medicale, dreptul de a executa un anumit dans sau de a coase un anumit model pe pelerină. Adesea armele, uneltele şi chiar şi teritoriile folosite pentru vânătoare erau partajate în mod liber – dar puterile ezoterice care garantau reproducerea vânatului de la un sezon la altul ori asigurau norocul la vânătoare erau deţinute individual şi păzite cu străşnicie[55].

Destul de des, *sacra* conţin atât elemente materiale, cât şi imateriale; ca la kwakiutl, unde proprietatea asupra unui vas de ospăţ din lemn moştenit transfera şi dreptul de a culege fructe de pădure pe o anumită porţiune de teren pentru a-l umple; ceea ce, la rândul său, îi dădea proprietarului dreptul de a prezenta aceste fructe de pădure în timp ce cânta un anumit cântec la o anumită sărbătoare şi aşa mai departe[56]. Asemenea forme de proprietate sacră sunt infinit de complexe şi de variabile. Printre societăţile din Marile Câmpii nord-americane, de pildă, boccelele sacre (care în mod normal nu includeau numai obiecte fizice, ci şi dansuri, ritualuri şi cântece care le însoţeau) erau adesea singurele obiecte tratate ca proprietate privată: nu doar deţinute în mod exclusiv de anumiţi indivizi, ci şi moştenite, cumpărate şi vândute[57].

Adesea, se spunea că adevăraţii „proprietari” ai pământului sau ai altor resurse naturale sunt zeii sau spiritele; oamenii muritori sunt doar nişte ocupanţi

clandestini, braconieri sau, în cel mai bun caz, îngrijitori. Oamenii adoptau fie o atitudine prădalnică faţă de resurse – ca în cazul vânătorilor, care îşi însuşesc ceea ce aparţine cu adevărat zeilor –, fie una de îngrijitor (când cineva este „proprietar” sau „stăpân” al unui sat, al unei locuinţe sau al unei porţiuni de teritoriu doar dacă este principalul responsabil pentru întreţinerea şi îngrijirea sa). Uneori aceste atitudini coexistă, ca în Amazonia, unde paradigma proprietăţii (sau a „stăpânirii” – este întotdeauna acelaşi cuvânt) implică capturarea unor animale sălbatice şi apoi adoptarea lor ca animale de companie; adică exact punctul în care aproprierea violentă a lumii naturale se transformă în creştere sau „îngrijire”[58].

Pentru etnografii care lucrează cu societăţi indigene amazoniene, nu este neobişnuit să descopere că aproape tot ceea ce îi înconjoară are un proprietar sau ar putea fi deţinut de cineva, de la lacuri şi munţi până la soiuri de plante ce pot fi cultivate, crânguri de liane şi animale. După cum observă de asemenea etnografii, o astfel de proprietate are întotdeauna o dublă semnificaţie, de dominaţie şi de îngrijire. A nu avea un proprietar înseamnă a fi expus, neprotejat[59]. În ceea ce antropologii numesc sisteme totemice, de genul celor din Australia şi din America de Nord despre care am discutat, responsabilitatea pentru îngrijire ia o formă de-a dreptul extremă. Se spune că fiecare clan uman „deţine” o anumită specie de animale – devenind astfel „Clanul Ursului”, „Clanul Elanului”, „Clanul Vulturului” şi aşa mai departe –, dar acest lucru înseamnă tocmai că membrii respectivului clan nu pot să vâneze, să ucidă, să rănească ori să consume în vreun alt mod animale din specia respectivă. De fapt, ei trebuie să ia parte la ritualuri care îi promovează existenţa şi îi asigură propăşirea.

Ceea ce face cu totul aparte concepţia despre proprietate din dreptul roman – fundamentul aproape tuturor sistemelor juridice actuale – este că responsabilitatea de a avea grijă şi de a împărţi este redusă la minimum sau chiar eliminată cu totul. În dreptul roman există trei drepturi de bază legate de posesie: *usus* (dreptul de a folosi), *fructus* (dreptul de a te bucura de produsele unei proprietăţi – de pildă, de fructele unui copac) şi *abusus* (dreptul de a deteriora sau a distruge). În cazul în care o persoană are doar primele două drepturi, acest lucru se numeşte *uzufruct* şi nu este considerat cu adevărat posesie în temeiul legii. Caracteristica definitorie a adevăratei proprietăţi legale este aşadar că cineva are opţiunea de a *nu* avea grijă de ea sau chiar de a o distruge după bunul plac.

Ne apropiem acum, în sfârşit, de o concluzie generală cu privire la apariţia proprietăţii private, care poate fi ilustrată printr-un ultim exemplu deosebit de

frapant: celebrele ritualuri de iniţiere din Deşertul Vestic australian. Aici bărbaţii adulţi din fiecare clan acţionează ca gardieni sau custozi ai anumitor teritorii. Există anumite *sacra*, numite *churinga* sau *tsurinja* de aborigenii aranda, care sunt relicve ale strămoşilor ce, în timpuri străvechi, au creat efectiv teritoriul fiecărui clan. De cele mai multe ori, acestea sunt bucăţi şlefuite de lemn sau de piatră inscripţionate cu o emblemă totemică. Aceleaşi obiecte ar putea reprezenta şi titlul de proprietate asupra respectivelor teritorii. Émile Durkheim le considera însuşi arhetipul sacrului: obiecte separate de lumea obişnuită cărora li se acordă o devoţiune pioasă; în fapt, „chivotul sfânt al clanului”[60].

În timpul riturilor de iniţiere periodice, noile generaţii de tineri aranda de sex masculin sunt învăţaţi despre istoria ţinutului şi despre natura resurselor sale. De asemenea, tinerii sunt însărcinaţi cu responsabilitatea de a avea grijă de acesta, ceea ce înseamnă în special datoria de a întreţine *churinga* şi locurile sacre asociate cu ele, despre care numai cei iniţiaţi ar trebui să ştie. După cum a observat T.G.H. Strehlow – un antropolog şi fiul unui misionar luteran, care a petrecut mulţi ani printre aranda la începutul secolului XX, devenind cea mai mare autoritate nonaranda pe acest subiect –, povara datoriei este transmisă prin teroare, tortură şi mutilare:

> La o lună sau două după ce novicele s-a supus circumciziei, urmează al doilea dintre principalele rituri de iniţiere, cel al subinciziei... Novicele a trecut acum prin toate operaţiile fizice necesare menite să-l facă demn de statutul de bărbat şi a învăţat să se supună implicit poruncilor bătrânilor. Nou-descoperita lui supunere oarbă contrastează izbitor cu insolenţa nestăpânită şi indisciplina generală care îi caracterizau comportamentul în copilărie. Copiii aborigenilor sunt de obicei răsfăţaţi de părinţi. Mamele le fac odraslelor lor toate mofturile, iar taţii nu îşi bat capul cu nicio măsură disciplinară. Cruzimea deliberată cu care sunt oficiate riturile tradiţionale de iniţiere când copiii mai cresc este atent calculată pentru a-i pedepsi pe băieţii insolenţi şi neascultători pentru neruşinarea lor din trecut şi pentru a-i învăţa să devină „cetăţeni” obedienţi şi responsabili care li se vor supune bătrânilor fără să crâcnească şi să fie demni să moştenească tradiţiile sacre străvechi ale clanului lor[61].

Iată altă ilustrare dureros de clară a modului în care comportamentul observat în contexte rituale ia exact forma opusă relaţiilor libere şi egale care prevalează în viaţa cotidiană. Doar în astfel de contexte există forme exclusive (sacre) de proprietate, sunt impuse ierarhii stricte, de sus în jos, şi ordinele date sunt respectate cu supunere[62].

Întorcându-ne din nou la preistorie, este – aşa cum am observat deja – imposibil să ştim cu exactitate ce forme de proprietate sau de posesie existau în locuri precum Göbekli Tepe, Poverty Point, Sannai Maruyama sau Stonehenge, aşa cum nu putem şti nici dacă însemnele regalităţii îngropate cu „prinţii” din paleoliticul superior erau bunurile lor personale. Ceea ce putem sugera acum, având în vedere aceste consideraţii mai ample, este că astfel de teatre rituale

atent coordonate, adesea dispuse cu o precizie geometrică, erau exact genul de locuri în care era probabil să fie formulate revendicări exclusive ale unor drepturi asupra proprietăţii – împreună cu cerinţe stricte de supunere necondiţionată –, în rândul unor oameni altfel liberi. Dacă proprietatea privată are o „origine”, aceasta e la fel de veche ca şi ideea de sacru, care este probabil la fel de veche ca omenirea însăşi. Întrebarea pertinentă care trebuie pusă nu este când s-a întâmplat acest lucru, ci mai degrabă cum a ajuns el în cele din urmă să guverneze atâtea alte aspecte ale vieţii oamenilor.

5

Cu multe anotimpuri în urmă

De ce vânătorii-culegători canadieni aveau sclavi şi vecinii lor californieni nu; sau problema cu „modurile de producţie”

Lumea noastră, aşa cum era ea chiar înainte de apariţia agriculturii, nu a fost nicidecum o lume a cetelor nomade de vânători-culegători. A fost marcată, în multe locuri, de sate şi târguri sedentare, unele deja vechi, precum şi de sanctuare monumentale şi de bogăţii acumulate, o mare parte fiind opera unor specialişti în ritualuri, artizani şi arhitecţi foarte pricepuţi.

Atunci când analizează istoria în ansamblu, cei mai mulţi cercetători fie ignoră complet această lume preagricolă, fie o consideră un soi de anomalie ciudată: un început neizbutit al civilizaţiei. Poate că vânătorii din paleolitic şi pescarii din mezolitic şi-au îngropat morţii ca pe nişte aristocraţi, dar „originile” stratificării claselor sociale sunt căutate tot în perioade mult mai târzii. Poate că Poverty Point din Louisiana a avut dimensiunile şi cel puţin unele dintre funcţiile unui oraş antic, dar este absent din cele mai multe istorii ale urbanismului nord-american, ca să nu mai vorbim de urbanism în general; la fel cum 10.000 de ani de civilizaţie japoneză sunt uneori expediaţi ca un simplu preludiu la adoptarea cultivării orezului şi a metalurgiei. Chiar şi populaţia calusa din Florida Keys este adeseori numită o „uniune de triburi incipientă”. Nu ceea ce erau calusa este considerat important, ci faptul că puteau fi pe punctul de a se transforma în altceva: un regat „propriu-zis”, se presupune, ai cărui supuşi plăteau tribut în recolte.

Acest ciudat reflex de gândire ne determină să tratăm populaţii întregi de „vânători-culegători complecşi” fie ca pe nişte devianţi, care s-au abătut cumva de la traseul principal al evoluţiei, fie ca zăbovind în pragul unei „revoluţii agricole” care nu a mai avut loc niciodată. Este destul de rău când această logică se aplică în cazul unei populaţii precum calusa, care la urma urmei era relativ puţin numeroasă şi trăia în împrejurări istorice complicate. Aceeaşi logică se aplică însă cu regularitate şi istoriei unor întregi populaţii indigene de pe coasta

pacifică a Americii de Nord, pe un teritoriu care se întinde de la actualul Los Angeles până în împrejurimile oraşului Vancouver.

În 1492, când Cristofor Columb a plecat pe mare din Palos de la Frontera, pe aceste meleaguri trăiau sute de mii, poate chiar milioane de oameni[1]. Erau vânători-culegători, dar cum nu se poate mai diferiţi de hadza, mbuti sau !kung. Trăind într-un mediu neobişnuit de generos, locuind deseori în sate pe tot parcursul anului, populaţiile indigene din California, de exemplu, erau renumite pentru hărnicia şi, în multe cazuri, tendinţa lor aproape obsesivă de a acumula bogăţie. Arheologii caracterizează adesea tehnicile lor de gestionare a terenurilor drept un fel de agricultură incipientă; unii chiar folosesc California aborigenă drept model pentru cum ar fi putut fi locuitorii preistorici din Semiluna Fertilă – primii care au început să cultive grâu şi orz în urmă cu 10.000 de ani în Orientul Mijlociu.

Ca să fim corecţi faţă de arheologi, comparaţia este evidentă, întrucât din punct de vedere ecologic California – cu clima sa „mediteraneană”, solurile excepţional de fertile şi juxtapunerea strânsă a microhabitatelor (deşerturi, păduri, văi, regiuni de coastă şi munţi) – este remarcabil de asemănătoare cu flancul vestic al Orientului Mijlociu (regiunea, să zicem, de la actualele Gaza sau Amman până la Beirut şi Damasc, în nord). Totodată, o comparaţie cu inventatorii agriculturii nu prea are sens din perspectiva indigenilor californieni, care nu ar fi avut cum să nu observe prezenţa în apropiere – în special printre vecinii lor din sud-vest – a cultivării unor plante tropicale, inclusiv a porumbului, care a ajuns pentru prima dată acolo din Mesoamerica în urmă cu aproximativ 4.000 de ani[2]. În timp ce aproape toate populaţiile libere de pe Coasta de Est a Americii de Nord au adoptat cultivarea cel puţin a anumitor plante alimentare, cele de pe Coasta de Vest le-au respins uniform. Populaţiile indigene din California nu erau preagricole. Ba chiar erau antiagricole.

În care abordăm cu prioritate problema diferenţierii culturale

Caracterul sistematic al acestei respingeri a agriculturii este, în sine, un fenomen fascinant. Majoritatea celor care încearcă astăzi să-l explice apelează aproape exclusiv la factori de mediu: să te bazezi pe ghinde sau pe seminţe de pin ca alimente esenţiale în California sau pe resurse acvatice mai spre nord era pur şi simplu mai eficient din punct de vedere ecologic decât agricultura bazată pe porumb adoptată în alte părţi ale Americii de Nord. Fără îndoială că acest

lucru era valabil în general, dar, într-o regiune care se întindea pe mai multe mii de kilometri şi cuprindea o mare varietate de ecosisteme diferite, pare puţin probabil să nu fi existat măcar o zonă în care cultivarea porumbului ar fi fost avantajoasă. Iar dacă eficienţa ar fi singurul considerent, ar trebui să ne imaginăm că existau unii cultigeni – fasole, dovlecel, dovleac, pepene-verde, oricare dintre nenumăratele soiuri de verdeţuri – pe care cineva, undeva, de-a lungul coastei, ar fi putut considera că merită să îi adopte.

Respingerea sistematică a *tuturor* plantelor alimentare cultivate este şi mai frapantă atunci când realizăm că mulţi californieni şi populaţii de pe Coasta de Nord-Vest plantau şi cultivau totuşi tutun, precum şi alte plante – cum ar fi trifoiul-alb şi coada-racului – pe care le foloseau în scopuri rituale sau ca delicatese consumate doar la sărbători speciale[3]. Cu alte cuvinte, cunoşteau foarte bine tehnicile de plantare şi îngrijire a cultigenilor. Cu toate acestea, respingeau complet ideea de a cultiva plante alimentare de uz curent sau de a considera culturile alimente de bază.

Acest refuz este semnificativ şi pentru că oferă un indiciu despre cum s-ar putea răspunde la întrebarea mult mai amplă pe care am formulat-o – dar apoi am lăsat-o în suspensie – la începutul capitolului 4: ce anume le determină pe fiinţele umane să facă atâtea eforturi pentru a demonstra că sunt diferite de vecinii lor? Să ne amintim cum, după sfârşitul ultimei epoci glaciare, dovezile arheologice sunt caracterizate din ce în ce mai mult de „regiuni culturale”, adică populaţii localizate, cu stiluri caracteristice de îmbrăcăminte, bucătărie şi arhitectură proprii; şi, fără îndoială, având şi propriile poveşti despre originea universului, reguli privind căsătoria între veri şi aşa mai departe. Încă din mezolitic, tendinţa generală a fost ca fiinţele umane să se tot împartă în subdiviziuni, găsind noi şi noi modalităţi de a se deosebi de vecinii lor.

Este curios cât de puţin fac antropologii speculaţii despre motivele pentru care a avut loc tot acest proces de subdiviziune. De obicei este tratat ca de la sine înţeles, un aspect inexorabil al existenţei umane. Dacă se oferă vreo explicaţie, se presupune că este vorba despre un efect al limbii. Triburile sau neamurile sunt denumite în mod curent grupuri „etnolingvistice”, ceea ce înseamnă că elementul care contează cu adevărat este că vorbesc aceeaşi limbă. Se presupune că, în mod normal, cei care vorbesc aceeaşi limbă au şi aceleaşi obiceiuri, sensibilităţi şi tradiţii ale vieţii de familie. Se presupune în general că şi limbile, la rândul lor, se ramifică printr-un fel de proces natural.

Pe această linie de raţionament, un progres-cheie a fost constatarea – atribuită de obicei lui sir William Jones, un funcţionar colonial britanic trimis în Bengal spre sfârşitul secolului al XVIII-lea – că greaca, latina şi sanscrita par să provină toate dintr-o rădăcină comună. În scurt timp, lingviştii au stabilit că

limbile celtice, germanice şi slave – precum şi persana, armeana, kurda şi altele – aparţin aceleiaşi familii „indo-europene”. Altele nu – de pildă, limbile semitice, turcice şi est-asiatice. Studierea legăturilor dintre aceste diverse grupuri lingvistice a condus în cele din urmă la ştiinţa glotocronologiei: modul în care diferite limbi se separă pornind de la o sursă comună. Întrucât toate limbile sunt în continuă schimbare şi întrucât această schimbare pare să aibă loc într-un ritm relativ constant, a devenit posibilă reconstituirea modului şi momentului în care limbile turcice au început să se separe din mongolă sau a distanţei temporale relative dintre spaniolă şi franceză, finlandeză şi estonă, hawaiiană şi malgaşă şi aşa mai departe. Toate acestea au condus la alcătuirea unei serii de arbori genealogici lingvistici şi în cele din urmă la o încercare – încă foarte controversată – de a identifica pentru practic toate limbile eurasiatice un unic strămoş ipotetic numit „nostratică”. Se credea că nostratica a existat cândva în paleoliticul târziu sau chiar că ar fi fost filumul iniţial din care au apărut toate limbile umane.

Ar putea părea ciudat să ne imaginăm că o schimbare lingvistică treptată a făcut ca un singur idiom să evolueze în limbi atât de diferite precum engleza, chineza şi limba apaşilor; dar, având în vedere perioadele extraordinar de lungi despre care vorbim aici, chiar şi acumularea unor mici schimbări de-a lungul generaţiilor poate, se pare, să transforme în cele din urmă în totalitate vocabularul şi structura sonoră, ba chiar şi gramatica unei limbi.

Dacă diferenţele culturale corespund în mare măsură cu ceea ce se întâmplă în limbă, atunci culturile umane distincte, în general, ar trebui să fie rezultatul unui proces similar de schimbare treptată. Pe măsură ce populaţiile au migrat ori au devenit izolate în alt mod unele de altele, şi-au format nu numai propriile limbi caracteristice, ci şi propriile obiceiuri tradiţionale. Toate acestea implică tot felul de presupuneri în mare parte necercetate – de pildă, de ce sunt limbile mereu în schimbare? –, dar ideea principală este următoarea: chiar dacă luăm o astfel de explicaţie ca un dat, ea nu prea explică ce observăm în realitate pe teren.

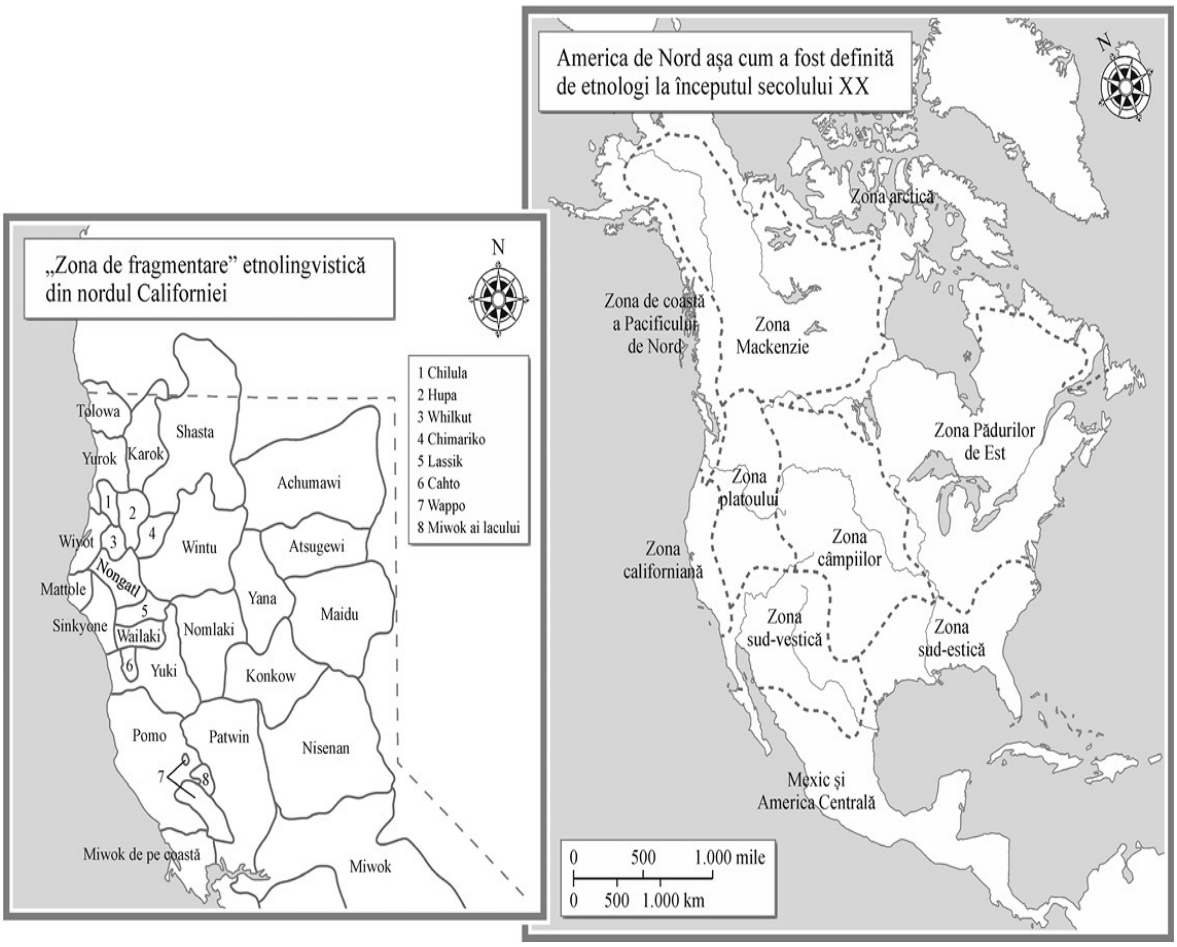
Să examinăm o hartă etnolingvistică a nordului Californiei la începutul secolului XX, inserată într-o hartă mai mare a „regiunilor culturale” nord-americane aşa cum erau ele definite de etnologi la acea vreme.

Ceea ce ni se prezintă în acest caz este o colecţie de oameni cu practici culturale asemănătoare în linii mari, dar vorbind un amalgam de limbi, multe provenind din familii lingvistice complet diferite – la fel de îndepărtate una de alta ca, de exemplu, araba, tamila şi portugheza. Toate aceste grupuri prezentau mari asemănări: în ceea ce priveşte modul în care se ocupau de culegerea şi prelucrarea produselor alimentare, în cele mai importante ritualuri religioase, în

organizarea vieţii lor politice şi aşa mai departe. Dar între ele existau şi deosebiri subtile sau mai puţin subtile, astfel încât membrii fiecărui grup se vedeau pe sine ca tipuri distincte de oameni: yurok, hupa, karok şi aşa mai departe.

Aceste identităţi locale reflectau într-adevăr diferenţe lingvistice. Cu toate acestea, populaţiile vecine care vorbeau limbi din familii diferite (athabascană, na-dene, uto-aztecă şi aşa mai departe) aveau de fapt mult mai multe în comun între ele, în aproape toate celelalte privinţe, decât cu vorbitorii unor limbi din aceeaşi familie lingvistică ce trăiau în alte părţi ale Americii de Nord. Acelaşi lucru se poate spune şi despre Primele Naţiuni de pe Coasta de Nord-Vest a Canadei, care vorbesc, de asemenea, o varietate de limbi neînrudite, dar care altfel se aseamănă mult mai mult între ele decât cu vorbitorii aceloraşi limbi din afara Coastei de Nord-Vest, inclusiv din California.

Desigur, colonizarea europeană a avut un impact profund şi catastrofal asupra răspândirii populaţiilor amerindiene, dar ceea ce vedem aici reflectă şi o continuitate mai profundă a evoluţiei istorico-culturale, proces ce a avut tendinţa să se manifeste în diferite momente ale istoriei omenirii, când nu existau state-naţiuni moderne care să încadreze populaţiile în grupuri etnolingvistice bine definite. S-ar putea spune că însăşi ideea că lumea este împărţită în astfel de unităţi omogene, fiecare cu istoria ei, este în mare parte un rezultat al statului-naţiune modern şi al dorinţei fiecăruia de a-şi revendica o descendenţă teritorială profundă. Ar trebui, cel puţin, să ne gândim de două ori înainte de a proiecta astfel de uniformităţi în trecut, în cazul unor perioade îndepărtate din istoria omenirii pentru care nici măcar nu există dovezi directe ale distribuţiei limbilor.



În acest capitol, dorim să explorăm cauzele care chiar au determinat procesele de subdiviziune culturală în cea mai mare parte a istoriei omenirii. Astfel de procese sunt esenţiale pentru a înţelege cum libertăţile umane, cândva considerate de la sine înţelese, au ajuns în cele din urmă să se piardă. Pentru a face acest lucru, ne vom axa pe istoria acelor populaţii neagricole care au trăit pe Coasta de Vest a Americii de Nord. După cum sugerează refuzarea agriculturii, aceste procese au fost probabil mult mai conştiente decât îşi închipuie de obicei cercetătorii. În unele cazuri, după cum vom vedea, ele par să fi implicat reflecţii şi argumente explicite privind natura libertăţii însăşi.

În care analizăm modurile extrem de inadecvate, uneori jignitoare, dar alteori sugestive, în care a fost abordată până acum problema „regiunilor culturale"

Cum au descris generaţiile mai vechi de cercetători aceste grupări regionale de societăţi? Până la mijlocul secolului XX, denumirea cel mai frecvent utilizată era „regiuni culturale” (sau „cercuri culturale”), concept care, în prezent, fie a fost uitat, fie a căzut în desuetudine.

Noţiunea de „regiune culturală” a apărut în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea şi primele decenii ale secolului XX. Începând cu Renaşterea, istoria omenirii fusese văzută în mare parte ca povestea marilor migraţii: oamenii, căzuţi din starea de graţie, rătăcind tot mai departe de Grădina Edenului. Arborii genealogici care trasează dispersia limbilor indo-europene sau semitice nu au descurajat în niciun fel acest mod de gândire. Dar noţiunea de progres uman tindea exact în direcţia opusă: îi încuraja pe cercetători să-şi imagineze populaţiile „primitive” ca pe nişte comunităţi mici, izolate unele de altele şi de lumea largă. Aceasta, desigur, este tocmai ceea ce a făcut posibilă tratarea lor drept mostre ale unor stadii anterioare ale dezvoltării umane: dacă toţi ar fi fost periodic în contact unii cu alţii, genul acesta de analiză evoluţionistă nu prea ar funcţiona[4].

În schimb, noţiunea de „regiuni culturale” a apărut în mare parte în muzee, mai ales în America de Nord. Curatorii care organizează obiectele de artă şi artefactele erau nevoiţi să decidă dacă să-şi aranjeze materialele astfel încât să ilustreze teoriile despre diferitele etape ale adaptării umane (sălbăticie inferioară, sălbăticie superioară, barbarie inferioară şi aşa mai departe) sau astfel încât să ilustreze istoria vechilor migraţii, reale sau imaginare (în contextul american acest lucru înseamnă organizarea lor în funcţie de familia de limbi, presupunându-se la acea vreme, fără vreun motiv foarte întemeiat, că acestea ar corespunde unor grupuri „rasiale”), ori dacă să le organizeze pur şi simplu pe grupuri regionale[5]. Deşi ultimul criteriu părea cel mai arbitrar, el s-a dovedit a fi cel care funcţiona cel mai bine. De pildă, arta şi tehnologia provenind de la diferite triburi din Pădurile de Est păreau să aibă mult mai multe în comun decât cele produse, să zicem, de toţi vorbitorii de limbi athabascane sau de toate populaţiile care se bazau în principal pe pescuit ori care cultivau porumb. Această metodă s-a dovedit a funcţiona destul de bine şi în cazul materialului arheologic, unii specialişti în preistorie, cum ar fi australianul V. Gordon Childe, observând tipare similare în satele neolitice din toată Europa Centrală, alcătuind grupuri regionale de dovezi privind viaţa domestică, arta şi ritualurile.

La început, cel mai de seamă exponent al abordării bazate pe regiuni culturale a fost Franz Boas. Trebuie amintit că Boas a fost un etnolog german emigrat[6] care în 1899 a obţinut o catedră de antropologie la Columbia University din New York. A obţinut şi un post de curator al colecţiilor etnografice la Muzeul American de Istorie Naturală, unde sălile sale dedicate Pădurilor de Est

şi Coastei de Nord-Vest rămân încă atracţii populare chiar şi după mai bine de un secol. Studentul şi succesorul lui Boas la muzeu, Clark Wissler, a încercat să-i sistematizeze ideile împărţind Americile, de la Newfoundland până la Ţara de Foc, în cincisprezece sisteme regionale diferite, fiecare cu propriile obiceiuri caracteristice, stiluri estetice, moduri de obţinere şi preparare a hranei şi forme de organizare socială. În scurt timp, şi alţi etnologi lansau proiecte similare, împărţind lumea în regiuni din Europa până în Oceania.

Boas a fost un antirasist înverşunat. Fiind evreu german, a fost deosebit de afectat de modul în care obsesia americanilor pentru rasă şi eugenie era preluată în ţara sa natală[7]. Când Wissler a început să îmbrăţişeze anumite idei eugeniste, între cei doi s-a produs o ruptură dureroasă. Totuşi, impulsul iniţial al conceptului de regiune culturală a fost tocmai de a găsi un mod de a vorbi despre istoria omenirii care să evite categorisirea populaţiilor drept superioare sau inferioare pe *niciun* criteriu, nici măcar afirmaţia că unele dintre ele au un bagaj genetic superior sau că atinseseră un nivel mai avansat de evoluţie morală şi tehnologică. În schimb, Boas şi studenţii săi au propus ca antropologii să reconstituie răspândirea a ceea ce pe atunci se numeau „trăsături culturale” (ceramică, saune indiene, organizarea tinerilor în grupuri războinice concurente) şi să încerce să înţeleagă de ce, după cum spunea Wissler, triburile dintr-o anumită regiune au ajuns să împărtăşească „aceeaşi reţea de trăsături culturale”[8].

Acest lucru a dus la o stranie fascinaţie pentru reconstituirea circulaţiei sau „difuzării” anumitor obiceiuri şi idei de-a lungul istoriei. Răsfoind revistele de antropologie de la începutul secolului XX, constatăm că în fiecare număr majoritatea articolelor sunt de acest gen. Acordau o atenţie deosebită jocurilor şi instrumentelor muzicale contemporane folosite, să zicem, în diferite părţi ale Africii sau ale Oceaniei – poate pentru că, dintre toate trăsăturile culturale, acestea păreau cel mai puţin afectate de considerente sau constrângeri practice, distribuţia lor putând, prin urmare, să arunce lumină asupra tiparelor istorice ale contactelor şi influenţei. O dezbatere deosebit de animată viza jocul cu aţa. În timpul expediţiei din strâmtoarea Torres din 1898, profesorii universitari Alfred Haddon şi W.H.R. Rivers, pe atunci personalităţi marcante ale antropologiei britanice, au dezvoltat o metodă uniformă de a schematiza figurile din sfoară folosite în jocurile copiilor, ceea ce a făcut posibile comparaţiile sistematice. În scurt timp, teorii rivale cu privire la originile şi răspândirea în diferite societăţi a anumitor modele (Palmierul, Diamantul Bagobo...) erau intens disputate în *Journal of the Royal Anthropological Society* şi în alte publicaţii erudite similare[9].

Întrebările evidente erau deci: „De ce se grupează astfel trăsăturile culturale?” şi „Cum ajung ele de fapt să fie «integrate» în tipare regionale?”.

Boas însuşi era convins că, deşi geografia ar fi putut defini circulaţia ideilor în anumite regiuni (munţii şi deşerturile constituind bariere naturale), ceea ce se întâmpla în interiorul acestor regiuni era, de fapt, doar accident al istoriei. Alţii emiteau ipoteze despre etosul sau forma de organizare ce predomina într-o regiune dată sau visau să creeze un soi de ştiinţă naturală care ar putea într-o zi să explice sau chiar să prezică fluctuaţia stilurilor, obiceiurilor şi modelelor sociale. Aproape nimeni nu mai citeşte acum această literatură. La fel ca şi jocul cu aţa, ea este astăzi considerată în cel mai bun caz un vestigiu amuzant al copilăriei disciplinei.

Cu toate acestea, aici au fost ridicate probleme importante: probleme pe care până în prezent nu a reuşit nimeni să le soluţioneze cu adevărat. De exemplu, de ce sunt populaţiile din California atât de asemănătoare între ele şi atât de diferite de populaţiile vecine din sud-vestul Statelor Unite sau de pe Coasta de Nord-Vest a Canadei? Poate cea mai pertinentă contribuţie a venit de la Marcel Mauss, care a abordat noţiunea de „regiuni culturale” într-o serie de eseuri despre naţionalism şi civilizaţie scrise între 1910 şi 1930[10]. Mauss credea că ideea de „difuziune” culturală era în mare parte lipsită de sens; nu din motivele invocate astăzi de majoritatea antropologilor (că este inutilă şi neinteresantă)[11], ci deoarece considera că se bazează pe o presupunere falsă: că circulaţia persoanelor, a tehnologiilor şi a ideilor era cumva ieşită din comun.

Mauss susţinea că lucrurile stau exact pe dos. Oamenii de demult, scria el, par să fi călătorit foarte mult – mai mult decât o fac astăzi – şi este pur şi simplu imposibil să ne imaginăm că cineva din acele vremuri nu ar fi avut cunoştinţă despre existenţa coşurilor împletite din nuiele, a pernelor cu puf sau a roţii dacă astfel de obiecte ar fi fost folosite în mod regulat la o lună sau două de mers pe jos; acelaşi lucru s-ar putea spune şi despre cultele strămoşilor sau despre ritmurile sincopate ale tobelor. Mauss a mers şi mai departe. Era convins că întregul ţărm al Pacificului fusese cândva o zonă unică de schimburi culturale, pe care călătorii îl străbăteau în lung şi-n lat la intervale regulate. Şi era şi el interesat de răspândirea jocurilor în întreaga regiune. Odată, a predat la universitate un curs intitulat „Despre prăjina unsă, jocul cu mingea şi alte jocuri de la periferia Oceanului Pacific”, premisa lui fiind că, cel puţin în ceea ce priveşte jocurile, toate teritoriile delimitate de Pacific – din Japonia până în Noua Zeelandă şi California – ar putea fi tratate, efectiv, ca o unică regiune culturală[12]. Legenda spune că, atunci când lui Mauss, aflat în vizită la Muzeul American de Istorie Naturală din New York, i-a fost arătată faimoasa pirogă de război kwakiutl din aripa dedicată de Boas Coastei de Nord-Vest, prima sa reacţie a fost să spună că în sfârşit ştia exact cum trebuie să fi arătat China antică.

Deşi Mauss exagera, această exagerare l-a determinat totuşi să reformuleze întreaga problemă a „regiunilor culturale” într-un mod fascinant[13]. Căci, dacă toată lumea era în general la curent cu ce făceau cei din jur şi dacă informaţiile despre obiceiurile, artele şi tehnologiile altora erau larg răspândite sau cel puţin uşor accesibile, atunci întrebarea nu este de ce s-au propagat anumite trăsături culturale, ci de ce altele nu s-au propagat. Răspunsul, considera Mauss, este că tocmai în acest fel se definesc culturile în opoziţie cu vecinii lor. Culturile erau, realmente, structuri ale refuzului. Chinezii folosesc beţişoare, nu cuţite şi furculiţe; thailandezii folosesc linguri, nu beţişoare şi aşa mai departe. Este destul de uşor de înţeles cum s-ar putea aplica asta la estetică – stiluri artistice, muzică sau maniere la masă –, dar, în mod surprinzător, după părerea lui Mauss, se aplică şi în cazul tehnologiilor care prezentau beneficii adaptive sau utilitare evidente. De exemplu, Mauss era intrigat de faptul că athabascanii din Alaska au refuzat ferm să adopte caiacele inuite, deşi acestea erau evident mai potrivite pentru mediul înconjurător decât bărcile lor. Inuiţii, la rândul lor, au refuzat să adopte rachetele pentru zăpadă athabascane.

Ceea ce era valabil pentru anumite culturi era la fel de valabil şi pentru regiunile culturale; sau, cum prefera Mauss, pentru „civilizaţii”. De vreme ce aproape orice stil, formă sau tehnică a fost întotdeauna potenţial disponibilă aproape oricui, şi aceste regiuni culturale trebuie să fi apărut întotdeauna printr-o astfel de combinaţie de împrumut *şi* refuz. În mod crucial, a observat Mauss, acest proces tinde să fie destul de conştient de sine. Îi plăcea în special să evoce exemplul dezbaterilor de la curţile chineze cu privire la adoptarea unor stiluri şi obiceiuri străine, cum ar fi remarcabila pledoarie rostită de un rege din dinastia Zhou în faţa sfetnicilor şi a marilor săi vasali feudali, ce refuzau să poarte veşminte manciuriene şi să călărească în loc să conducă care: el şi-a dat silinţa să le arate diferenţa dintre rituri şi obiceiuri, dintre arte şi modă. „Societăţile”, scria Mauss, „trăiesc împrumutând unele de la altele, dar se definesc mai degrabă prin refuzarea împrumutului decât prin acceptarea lui”[14].

Iar aceste reflecţii nu se limitează la ceea ce istoricii consideră a fi civilizaţii „înalte” (adică alfabetizate). Când au întâlnit pentru prima dată pe cineva purtând rachete de zăpadă în picioare, inuiţii nu au reacţionat pur şi simplu cu o repulsie instinctivă, refuzând apoi să se răzgândească. Ei au reflectat asupra a ceea ce ar putea spune adoptarea sau neadoptarea rachetelor despre ce fel de oameni se considerau ei a fi. De fapt, a conchis Mauss, tocmai comparându-se cu vecinii lor ajung oamenii să se perceapă ca grupuri distincte.

În această perspectivă, întrebarea cum s-au format „regiunile culturale” este în mod necesar politică. Ea implică posibilitatea ca decizii precum cea privind adoptarea sau refuzarea agriculturii să nu se fi bazat doar pe calcularea

avantajului caloric sau să nu fi fost doar o chestiune de gust cultural aleatoriu, ci să fi reflectat şi întrebări despre valori, despre ce sunt (şi se consideră a fi) cu adevărat oamenii şi despre cum ar trebui ei să se raporteze corect unii faţă de alţii. Exact genul de probleme, de fapt, pe care tradiţia noastră intelectuală postiluministă tinde să le exprime prin noţiuni precum libertate, responsabilitate, autoritate, egalitate, solidaritate şi justiţie.

În care aplicăm la coasta Pacificului perspectiva lui Mauss şi analizăm de ce afirmaţia lui Walter Goldschmidt că băştinaşii californieni ar fi „vânători-culegători protestanţi”, deşi absurdă în multe privinţe, ne spune totuşi ceva

Să ne întoarcem aşadar la Pacific. De pe la începutul secolului XX, antropologii i-au împărţit pe locuitorii indigeni de pe litoralul vestic al Americii de Nord în două mari regiuni culturale: „California” şi „Coasta de Nord-Vest”. Înainte de secolul al XIX-lea, când efectele comerţului cu blănuri şi mai apoi ale goanei după aur au făcut ravagii în rândul grupurilor băştinaşe şi multe dintre ele au fost exterminate, aceste populaţii formau un lanţ neîntrerupt de societăţi de vânători-culegători care se întindea de-a lungul aproape întregii Coaste de Vest: la acea vreme, poate cea mai amplă distribuţie continuă de populaţii de vânători-culegători din lume. Acest mod de viaţă era, cel puţin, foarte eficient; atât populaţiile de pe Coasta de Nord-Vest, cât şi cele din California au menţinut densităţi mai mari decât, să zicem, vecinii lor care cultivau porumb, fasole şi dovlecei în Marele Bazin şi în sud-vestul Statelor Unite.

În alte privinţe, zona nordică şi cea sudică erau profund diferite, atât din punct de vedere ecologic, cât şi cultural. Populaţiile de pe Coasta de Nord-Vest a Canadei se bazau în mare măsură pe pescuit, în special pe recoltarea peştilor anadromi, cum ar fi somonul şi eulachonul, care migrează din mare în apele dulci pentru reproducere, dar şi pe o varietate de mamifere marine, plante terestre şi vânat. După cum am văzut în urmă cu câteva capitole, aceste grupuri îşi împărţeau anul între satele de iernat foarte mari de pe coastă, unde se ţineau ceremonii de o mare complexitate, şi, primăvara şi vara, unităţi sociale mai mici care se concentrau mai pragmatic pe aprovizionarea cu hrană. Meşteri iscusiţi în lemn, ei au transformat, de asemenea, coniferele locale (brad, molid, sequoia, tisă şi cedru) într-o uimitoare cultură materială alcătuită din măşti sculptate şi pictate, recipiente, simboluri tribale, stâlpi totemici, case şi pirogi bogat decorate

care se numără printre cele mai remarcabile tradiţii artistice din lume.

Societăţile aborigene din California, la sud, ocupau unul dintre habitatele cu cea mai mare diversitate din lume. Utilizau o varietate uimitoare de resurse terestre, pe care le gestionau prin tehnici atente de ardere, defrişare şi toaletare. Clima „mediteraneană” a regiunii şi topografia comprimată a munţilor, deşerturilor, podişurilor, văilor şi coastelor favorizau o floră şi o faună locale foarte variate, care făceau obiectul schimburilor la târgurile intertribale. Majoritatea californienilor erau pescari şi vânători pricepuţi, dar mulţi se bazau din vremuri străvechi şi pe culesul fructelor – în special al celor cu coajă lemnoasă şi al ghindelor – ca alimente de bază. Tradiţiile lor artistice erau diferite de cele de pe Coasta de Nord-Vest. Exteriorul locuinţelor era în general simplu şi sobru. Nu exista aproape nimic asemănător cu măştile sau sculpturile monumentale de pe Coasta de Nord-Vest care îi încântă atât de mult pe custozii muzeelor; activitatea estetică se axa, mai degrabă, pe împletirea unor coşuri cu motive foarte elaborate, folosite pentru depozitarea şi servirea alimentelor[15].

Între aceste două mari grupuri de societăţi mai exista o diferenţă importantă, care dintr-un motiv sau altul este mult mai rar menţionată astăzi de cercetători. La nord de fluviul Klamath, existau societăţi dominate de aristocraţii războinice care făceau frecvent incursiuni pe teritoriile vecinilor şi în care, în mod tradiţional, o parte semnificativă a populaţiei era formată din sclavi. Se pare că era un obicei vechi de când lumea. Dar nimic din toate acestea nu se întâlnea mai la sud. Cum anume s-a întâmplat asta? Cum a apărut separaţia între o „familie” extinsă de societăţi de vânători-culegători care făceau frecvent incursiuni pe teritoriile celorlalte pentru a lua sclavi şi alta care nu avea sclavi deloc?

Ai putea crede că există o dezbatere aprinsă pe această temă între cercetători, dar de fapt nu este aşa. Cei mai mulţi tratează diferenţele ca fiind nesemnificative, preferând să bage toate societăţile californiene şi de pe Coasta de Nord-Vest în aceeaşi oală, cea a „vânătorilor-culegători bogaţi” sau a „vânătorilor-culegători complecşi”[16]. Dacă diferenţele dintre ele sunt totuşi examinate, ele sunt de obicei înţelese ca răspunsuri mecanice la modurile lor de subzistenţă contrastante: economiile acvatice (bazate pe peşte), se susţine, au tins pur şi simplu să favorizeze societăţile războinice, tot aşa cum economiile terestre ale culegătorilor (bazate pe ghindă) cumva nu au făcut-o[17]. Vom analiza pe scurt meritele şi limitele acestor argumente recente, dar mai întâi este util să ne întoarcem la unele dintre lucrările etnografice realizate de generaţiile anterioare.

Unele dintre cele mai remarcabile cercetări despre populaţiile indigene din California au fost întreprinse în secolul XX de antropologul Walter Goldschmidt. Una dintre scrierile sale de referinţă, intitulată discret „An ethnological

contribution to the sociology of knowledge”, viza populaţia yurok şi alte grupuri înrudite care trăiau în colţul nord-vestic al Californiei, chiar la sud de lanţurile muntoase de unde începe Oregonul[18]. Pentru Goldschmidt şi pentru membrii cercului său antropologic, yurok erau renumiţi pentru rolul central pe care îl jucau banii – care luau forma şiragurilor de cochilii albe de scafopode şi a bentiţelor făcute din scalpuri roşu-aprins de ciocănitoare – în fiecare aspect al vieţii lor sociale.

Se cuvine să menţionăm aici că pentru coloniştii din diferite părţi ale Americii de Nord expresia „bani indieni” se referea la tot felul de obiecte. Adesea erau mărgele din scoici sau cochilii. Dar în aproape toate cazurile termenul este în mare parte o proiecţie a categoriilor europene asupra unor obiecte care par a fi bani, dar care în realitate nu sunt. Probabil cel mai faimos dintre acestea, *wampum*, a ajuns în cele din urmă să fie folosit ca monedă de schimb în tranzacţiile dintre colonişti şi populaţiile indigene din nord-est şi a fost chiar acceptat ca monedă în mai multe state americane pentru tranzacţiile dintre colonişti (în Massachusetts şi New York, de exemplu, *wampum* era mijloc legal de plată în magazine). În tranzacţiile dintre indieni, nu era totuşi aproape niciodată folosit pentru a cumpăra sau a vinde ceva. Mai degrabă, era utilizat pentru a plăti amenzi şi ca modalitate de a încheia şi a rememora înţelegeri şi acorduri. Acest lucru era valabil şi în California. Dar în California, în mod excepţional, banii par să fi fost folosiţi şi în modul în care ne aşteptăm să fi fost folosiţi: pentru achiziţii, închirieri şi împrumuturi. În California în general şi în colţul său nord-vestic în special, rolul central al banilor în societăţile indigene se combina cu un accent cultural pe cumpătare şi simplitate, dezaprobarea plăcerilor extravagante şi o glorificare a muncii care – potrivit lui Goldschmidt – aminteau izbitor de atitudinile puritane descrise de Max Weber în celebrul său eseu din 1905 *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*.

Această analogie ar putea părea puţin cam trasă de păr şi în multe privinţe chiar era. Dar este important să înţelegem comparaţia pe care o făcea Goldschmidt de fapt. Lucrarea lui Weber, de care a auzit aproape oricine a făcut vreodată un curs de ştiinţe sociale, este adesea înţeleasă greşit. Weber încerca să răspundă la o întrebare foarte specifică: de ce a apărut capitalismul în Europa de Vest, şi nu în altă parte. Capitalismul, aşa cum îl definea el, era în sine un soi de imperativ moral. Aproape peste tot în lume, observa el, şi cu siguranţă în China, în India şi în lumea islamică, găsim comerţ, negustori bogaţi şi oameni care ar putea fi numiţi pe bună dreptate „capitalişti”. Dar aproape peste tot oricine dobândea o avere enormă îşi cheltuia în cele din urmă banii. Fie îşi cumpăra un palat şi se bucura de viaţă, fie era supus unei presiuni morale enorme din partea comunităţii pentru a-şi cheltui profiturile pe lucrări religioase sau publice sau pe

sărbători populare alcoolizate (de obicei, făceau câte puţin din amândouă).

Capitalismul, în schimb, presupunea reinvestirea constantă, transformând averea într-un motor pentru a crea tot mai multă bogăţie, sporind producţia, extinzând activităţile şi aşa mai departe. Dar imaginaţi-vă, a sugerat Weber, că aţi fi prima persoană din comunitate care ar acţiona în acest mod. Ar fi însemnat sfidarea tuturor aşteptărilor sociale şi dispreţul profund al aproape tuturor vecinilor – tot mai mulţi dintre aceştia devenindu-vă totodată angajaţi. Oricine ar fi capabil de atâta îndrăzneală şi hotărâre, a observat Weber, „ar trebui să fie un soi de erou”. Acesta, spunea el, este motivul pentru care a fost necesară o tulpină puritană a creştinismului, precum calvinismul, pentru a face posibil capitalismul. Nu numai că puritanii considerau păcătos aproape orice lucru pe care şi-ar fi putut cheltui profiturile, ci aderarea la o congregaţie puritană implica şi o comunitate morală a cărei susţinere făcea suportabilă ostilitatea vecinilor sortiţi infernului.

Evident, nimic din toate acestea nu se aplica într-un sat yurok din secolul al XVIII-lea. Băştinaşii californieni nu se angajau unii pe alţii ca salariaţi, nu dădeau bani cu camătă şi nici nu investeau profiturile obţinute din iniţiative comerciale pentru a extinde producţia. Nu existau „capitalişti” în sensul propriu al termenului. A existat totuşi un remarcabil accent cultural pe proprietatea privată. După cum remarcă Goldschmidt, toate proprietăţile, indiferent dacă era vorba despre resurse naturale, bani sau valori materiale, erau „deţinute privat (şi în cea mai mare parte individual)”, inclusiv zonele de pescuit, de vânătoare şi de cules. Proprietatea individuală era completă, cu drepturi depline de înstrăinare. Un concept de proprietate atât de dezvoltat, a observat Goldschmidt, necesită utilizarea banilor, astfel încât în nord-vestul Californiei „cu bani se poate cumpăra orice – bogăţie, resurse, hrană, onoare şi soţii”[19].

Acest regim de proprietate foarte neobişnuit corespundea unui etos general, pe care Goldschmidt l-a comparat cu „spiritul” capitalismului lui Weber (deşi, s-ar putea obiecta, corespunde mai degrabă cu modul în care le place capitaliştilor să-şi imagineze lumea decât cu modul în care funcţionează capitalismul în realitate). Yurok erau ceea ce noi am numit „individualişti posesivi”. Considerau de la sine înţeles că toţi ne naştem egali şi că depinde de fiecare dintre noi să ne realizăm prin autodisciplină, abnegaţie şi muncă. Mai mult decât atât, acest etos pare să fi fost pus în practică de mulţi.

După cum am văzut, populaţiile indigene de pe Coasta de Nord-Vest erau la fel de harnice ca şi cele din California şi în ambele cazuri se aştepta de la cei care acumulau bogăţii să ofere altora o mare parte din ele sponsorizând festivaluri colective. Cu toate acestea, etosul subiacent nu ar fi putut fi mai diferit. În timp ce indienii yurok bogaţi trebuiau să fie modeşti, şefii kwakiutl

erau lăudăroşi şi îngâmfaţi – în aşa măsură, încât un antropolog i-a comparat cu schizofrenicii paranoici. În timp ce indienii yurok bogaţi nu făceau mare caz de strămoşii lor, familiile de pe Coasta de Nord-Vest aveau multe în comun cu casele nobiliare şi domeniile dinastice din Europa medievală, în care o clasă de nobili se afla într-o permanentă competiţie pentru poziţii în cadrul ierarhiei de privilegii ereditare, organizând banchete impresionante pentru a-şi spori reputaţia şi pentru a-şi întări pretenţiile la titluri onorifice şi la comorile moştenite de la începuturile timpului[20].

Este greu de imaginat că existenţa unor diferenţe culturale atât de izbitoare între populaţii învecinate ar putea fi doar o coincidenţă, dar este, de asemenea, extrem de dificil de găsit studii care măcar să înceapă să analizeze cum a apărut acest contrast[21]. Se poate considera că băştinaşii californieni şi populaţiile de pe Coasta de Nord-Vest se defineau unii în opoziţie cu ceilalţi, cam cum o fac astăzi californienii şi newyorkezii? Dacă da, atunci cât din modul lor de viaţă poate fi cu adevărat explicat ca fiind motivat de dorinţa de a se deosebi de alte grupuri de oameni? În acest punct, trebuie să ne întoarcem la discuţia noastră anterioară despre schismogeneză, pe care am deschis-o pentru a ajuta la înţelegerea întâlnirii intelectuale dintre coloniştii francezi din secolul al XVII-lea şi populaţia wendat din Pădurile de Est ale Americii de Nord.

Schismogeneza, vă amintiţi, descrie modul cum societăţile care intră în contact unele cu altele ajung să fie incluse într-un acelaşi sistem de diferenţe, chiar dacă încearcă să se distingă unele de altele. Poate că exemplul istoric clasic (în ambele accepţiuni ale termenului *clasic*) ar fi cel al oraşelor-state Atena şi Sparta din Grecia Antică, în secolul al V-lea î.Hr. După cum spune Marshall Sahlins:

> Interconectate dinamic, ele au fost apoi constituite reciproc... Atena era pentru Sparta ca marea pentru uscat, precum cosmopolitul pentru xenofob, comercialul pentru autarhic, luxosul pentru frugal, democraticul pentru oligarhic, urbanul pentru sătesc, autohtonul pentru imigrant, logomanul pentru laconic: şi lista dihotomiilor poate continua la nesfârşit... Atena şi Sparta erau antitipuri[22].

Fiecare societate pune în scenă o imagine în oglindă a celeilalte. În acest fel, ea devine un alter ego indispensabil, ilustrarea necesară şi omniprezentă a ceea ce nu ar trebui nimeni să-şi dorească să fie. S-ar putea aplica oare o logică similară şi istoriei societăţilor de vânători-culegători din California şi de pe Coasta de Nord-Vest?

În care argumentăm schismogeneza dintre „vânătorii-culegători

protestanţi” şi „regii pescari”

Să analizăm mai îndeaproape ceea ce ar putea fi numit, în accepţiunea lui Weber, „spiritul” vânătorilor-culegători din nordul Californiei. La bază, stăteau o serie de imperative etice, cum spunea Goldschmidt: „obligaţia morală de a munci şi, prin extensie, urmărirea câştigului; obligaţia morală a abnegaţiei; şi individuarea* responsabilităţii morale”[23]. Asta implica o pasiune pentru autonomia individuală, absolută precum cea a oricărui boşiman din Kalahari – chiar dacă a luat o formă surprinzător de diferită. Bărbaţii yurok evitau cu scrupulozitate să ajungă datori sau obligaţi faţă de altcineva. Chiar şi gestionarea colectivă a resurselor era dezaprobată; terenurile pentru cules erau deţinute individual şi puteau fi închiriate în perioadele de penurie.

Proprietatea era sacră – şi nu numai în sensul juridic că braconierii puteau fi ucişi, ci avea şi o valoare spirituală. Bărbaţii yurok petreceau adesea ore în şir meditând la bani, în vreme ce odoarele cele mai valoroase – piei preţioase şi lame din obsidian etalate doar la festivaluri – reprezentau sacrul suprem. Pentru străini, populaţia yurok părea puritană şi în sens propriu: după cum relatează Goldschmidt, bărbaţii yurok ambiţioşi erau „îndemnaţi să se abţină de la orice fel de plăceri – mâncare, satisfacţie sexuală, joc sau trândăvie”. Mâncăii erau consideraţi „vulgari”. Tinerii şi tinerele erau învăţaţi că trebuie să mănânce încet şi modest, pentru a-şi menţine corpul suplu şi agil. Bărbaţii yurok bogaţi se adunau în fiecare zi în saune indiene, unde aceste valori ascetice erau puse la încercare aproape zilnic de necesitatea de a se târî cu capul înainte printr-o deschizătură îngustă prin care niciun trup supraponderal nu putea să încapă. Mâncărurile rămâneau fade şi spartane, ornamentele simple, dansurile modeste şi reţinute. Nu existau ranguri sau titluri moştenite. Chiar şi cei care moşteneau avere continuau să pună accentul pe munca lor personală, pe frugalitate şi pe realizări; iar deşi cei bogaţi trebuiau să fie generoşi cu cei mai puţin norocoşi şi să se ocupe de propriile pământuri şi posesiuni, responsabilităţile de a împărţi şi de a se îngriji de ceilalţi erau modeste în comparaţie cu societăţile de vânători-culegători din aproape orice altă parte.

Societăţile de pe Coasta de Nord-Vest, în schimb, au devenit notorii în rândul observatorilor străini pentru încântarea cu care îşi etalau excesele. Etnologii europeni cunoşteau aceste societăţi mai ales datorită festivalurilor numite *potlatch*, organizate de obicei de aristocraţii care dobândeau un nou titlu nobiliar (nobilii acumulau adesea mai multe astfel de titluri de-a lungul vieţii). În cadrul acestor sărbători ei căutau să-şi afişeze măreţia şi dispreţul faţă de posesiunile lumeşti făcând magnifice gesturi de generozitate, copleşindu-şi

rivalii cu galoane de untură de eulachon, fructe de pădure şi cantităţi uriaşe de peşte gras. Astfel de sărbători erau scena unor întreceri spectaculoase, culminând uneori cu distrugerea ostentativă a scuturilor de cupru şi a altor odoare transmise din generaţie în generaţie, iar în prima parte a perioadei contactului colonial, pe la începutul secolului al XIX-lea, ele culminau uneori cu sacrificarea rituală a unor sclavi. Fiecare odor era unic; nu exista nimic care să semene cu banii. *Potlatch*-ul era un prilej pentru excese şi îngăduinţă, „festinuri cu untură” menite să facă trupul lucios şi gras. Nobilii se comparau adesea cu munţii, darurile pe care le ofereau rostogolindu-se de pe ei ca nişte bolovani, pentru a-şi turti şi a-şi zdrobi rivalii.

Grupul de pe Coasta de Nord-Vest pe care îl cunoaştem cel mai bine sunt kwakwaka’wakw (kwakiutl), în rândul cărora a făcut Boas cercetări pe teren. Aceştia au devenit faimoşi pentru ornamentaţia exuberantă a artei lor – dragostea lor pentru măşti în interiorul măştilor – şi pentru efectele scenice folosite în ritualuri, inclusiv sânge fals, trape şi clovni-poliţişti violenţi. Toate societăţile din jur – inclusiv nootka, haida şi tsimshian – par să fi împărtăşit acelaşi etos general: culturi materiale şi spectacole la fel de impresionante puteau fi întâlnite din Alaska până în sud, în zona statului Washington. Împărtăşeau şi aceeaşi structură socială de bază, cu ranguri ereditare de nobili, oameni de rând şi sclavi. În toată această regiune, o fâşie de 2.500 de kilometri de la delta fluviului Copper până la Capul Mendocino, atacurile între grupuri pentru capturarea de sclavi erau endemice şi aşa era de când lumea.

În toate aceste societăţi de pe Coasta de Nord-Vest, doar nobilii se bucurau de prerogativa rituală de a intra în legătură cu spiritele protectoare, ceea ce le conferea acces la titluri aristocratice şi dreptul de a-i păstra pe sclavii capturaţi în raiduri. Oamenii de rând, inclusiv artişti şi artizani extraordinari, erau în mare măsură liberi să decidă cu ce casă nobiliară doresc să se alieze; şefii se întreceau pentru a le câştiga loialitatea sponsorizându-le ospeţe, distracţii şi participarea indirectă la aventurile lor eroice. „Ai grijă de oamenii tăi” era sfatul din bătrâni pentru un tânăr şef nuu-chah-nulth (nootka). „Dacă oamenii tăi nu te plac, eşti un nimeni.”[24]

În multe privinţe, comportamentul aristocraţilor de pe Coasta de Nord-Vest seamănă cu cel al şefilor mafioţi, cu codurile lor stricte ale onoarei şi relaţiile de patronaj; sau cu ceea ce sociologii numesc „societăţi de curte” – genul de sistem la care ne-am putea aştepta, să zicem, în Sicilia feudală, din care Mafia şi-a derivat multe dintre codurile culturale[25]. Dar, în mod categoric, nu la asta suntem învăţaţi să ne aşteptăm de la vânători-culegători. Este adevărat, supuşii oricăruia dintre aceşti „regi pescari” rareori numărau mai mult de 100 sau 200 de persoane, nu cu mult mai mult decât dimensiunea unui sat californian; nici în

regiunea culturală a Coastei de Nord-Vest, nici în cea californiană nu existau niciun fel de organizaţii politice, economice sau religioase de anvergură. Dar, în cadrul micilor comunităţi care existau, se aplicau principii de viaţă socială cu totul diferite.

Toate astea încep să facă obiceiul antropologilor de a pune în aceeaşi oală notabilităţile yurok şi artiştii kwakiutl, catalogându-i drept „vânători-culegători bogaţi” sau „vânători-culegători complecşi”, să pară destul de absurd: este ca şi cum ai spune că şi directorul unei companii petroliere din Texas, şi un poet egiptean medieval sunt „agricultori complecşi”, pentru că amândoi consumă mult grâu.

Dar cum explicăm diferenţele dintre aceste două regiuni culturale? Să pornim, oare, de la structura instituţională (sistemul de ranguri şi importanţa *potlatch*-ului pe Coasta de Nord-Vest, rolul banilor şi al proprietăţii private în California), încercând apoi să înţelegem cum se naşte din ea etosul dominant al fiecărei societăţi? Sau a fost mai întâi etosul – o anumită concepţie despre natura umanităţii şi despre rolul ei în cosmos – şi din el au apărut structurile instituţionale? Sau sunt amândouă doar nişte efecte ale unei adaptări tehnologice la mediu diferite?

Acestea sunt întrebări fundamentale despre natura societăţii. Teoreticienii le tot discută de secole şi probabil că o vor face încă vreo câteva sute de ani de acum înainte. În termeni mai tehnici, ne-am putea întreba ce determină în cele din urmă forma pe care o ia o societate: factorii economici, imperativele organizatorice ori semnificaţiile şi ideile culturale? Păşind pe urmele lui Mauss, am putea sugera şi o a patra posibilitate. Se autodetermină de fapt societăţile, construindu-se şi reproducându-se în primul rând prin raportare una la alta?

În cazul nostru multe depind de felul cum răspundem la această întrebare. Istoria indigenilor de pe coasta Pacificului s-ar putea să nu ofere un model foarte bun pentru a-i înţelege pe primii „protoagricultori” din Semiluna Fertilă de acum 10.000 de ani. Dar aruncă o lumină unică asupra altor tipuri de procese culturale, care – aşa cum am văzut mai sus – durează de tot atâta timp, dacă nu chiar mai mult, prin care anumite populaţii de vânători-culegători, în anumite perioade şi locuri, au ajuns să accepte inegalităţi permanente, structuri de dominaţie şi pierderea libertăţilor.

Să trecem acum în revistă posibilele explicaţii, una câte una.

Cea mai izbitoare diferenţă dintre societăţile indigene din California şi cele de pe Coasta de Nord-Vest este absenţa în California a rangurilor formale şi a instituţiei *potlatch*-ului. A doua decurge de fapt din prima. Erau sărbători şi

festivaluri şi în California, dar, întrucât nu exista un sistem de ranguri, acestora le lipseau aproape toate trăsăturile distinctive ale *potlatch*-ului: împărţirea între formele „superioare” şi „inferioare” de bucătărie, dispunerea locurilor de şezut în ordine ierarhică şi folosirea unor instrumente destinate servirii diferenţiate în funcţie de rang, consumul obligatoriu de alimente grase, oferirea unor daruri mai bogate decât celălalt, discursuri de autoglorificare sau orice alte manifestări publice ale rivalităţii dintre nobili care se luptau pentru privilegii nobiliare[26].

În multe privinţe, adunările sezoniere ale triburilor californiene par să răstoarne pe dos principiile *potlatch*-ului. Se consumau mai degrabă alimente de bază decât alimente de lux; dansurile rituale erau mai degrabă jucăuşe decât înregimentate sau ameninţătoare, implicând deseori transgresarea cu umor a barierelor sociale dintre bărbaţi şi femei, copii şi bătrâni (acestea par să se fi numărat printre puţinele ocazii în care indienii yurok, altfel sobri, îşi îngăduiau să se distreze puţin). Obiectele de valoare, cum ar fi lamele de obsidian şi pieile de căprioară, nu erau niciodată sacrificate sau dăruite duşmanilor în semn de provocare sau de insultă, ci despachetate cu grijă şi încredinţate unor „conducători ai dansului” temporari, ca pentru a sublinia cât îşi doreau proprietarii lor să nu atragă prea multă atenţie asupra lor[27].

Şefii de trib locali din California aveau cu siguranţă de câştigat dacă găzduiau astfel de evenimente: se creau legături sociale, iar creşterea reputaţiei putea deseori să însemne ocazii de a face bani mai târziu[28]. Dar, dacă sponsorii ospeţelor ar putea fi cumva bănuiţi de autopromovare, ei înşişi făceau tot posibilul să-şi minimalizeze rolul şi, oricum, a le atribui o dorinţă secretă de profit pare extrem de reducţionist, chiar de-a dreptul insultător, având în vedere redistribuirea efectivă a resurselor cu ocazia sărbătorilor californiene şi a „dansurilor pielii de căprioară” şi importanţa lor bine documentată în promovarea solidarităţii între grupuri din cătune învecinate[29].

Vorbim aşadar despre aceeaşi instituţie de bază (o „sărbătoare redistributivă”) desfăşurată în cu totul alt spirit sau despre două instituţii complet diferite – sau chiar despre *potlatch* şi anti-*potlatch*? Cum să ne dăm seama? În mod evident, problema este mult mai amplă şi are legătură cu însăşi natura „regiunilor culturale” şi ce anume constituie de fapt un prag sau o graniţă între ele. Căutăm o cheie pentru această problemă. Aceasta se află în instituţia sclaviei, care, după cum am menţionat, era endemică pe Coasta de Nord-Vest, dar absentă la sud de fluviul Klamath, în California.

Sclavii de pe Coasta de Nord-Vest tăiau lemne şi săpau după apă, dar se ocupau în special cu recoltarea masivă, curăţarea şi prelucrarea somonului şi a altor peşti anadromi. Nu există însă un consens privind cât de veche era de fapt practica indigenă a sclaviei în această zonă. Primele descrieri ale regiunii făcute

de europeni la sfârşitul secolului al XVIII-lea vorbesc despre sclavi şi se declară oarecum surprinse de acest fenomen, deoarece sclavia în adevăratul sens al cuvântului era destul de neobişnuită la populaţiile băştinaşe din alte părţi ale Americii de Nord. Aceste relatări sugerează că aproximativ un sfert din populaţia indigenă de pe Coasta de Nord-Vest trăia în robie – cam proporţiile întâlnite în Imperiul Roman, în Atena clasică sau chiar pe plantaţiile de bumbac din sudul Americii. Mai mult, pe Coasta de Nord-Vest sclavia era un statut ereditar: dacă erai sclav, şi copiii tăi erau sortiţi să fie sclavi[30].

Având în vedere limitările surselor noastre, este întotdeauna posibil ca aceste relatări ale europenilor să descrie ceea ce era, la vremea respectivă, o inovaţie recentă. Totuşi, cercetările arheologice şi etnoistorice actuale sugerează că instituţia sclaviei avea într-adevăr origini foarte vechi pe Coasta de Nord-Vest, cu multe secole înainte ca navele europene să înceapă să acosteze în Golful Nootka pentru a face negoţ cu blănuri de vidră şi pături.

Despre natura sclaviei şi „modurile de producţie” în general

Este extrem de dificil să „găseşti sclavie” în izvoarele arheologice fără ajutorul izvoarelor scrise; dar pe Coasta de Vest putem cel puţin să observăm cât de multe dintre elementele care s-au reunit mai târziu în instituţia sclaviei au apărut cam în acelaşi timp, începând de prin 1850 î.Hr., în aşa-numita perioadă a Pacificului Mijlociu. Acesta este momentul în care observăm pentru prima dată recoltarea masivă a peştilor anadromi, o resursă incredibil de abundentă – călătorii de mai târziu povesteau despre migraţii atât de masive ale somonilor, încât nici nu se mai vedea apa din cauza peştilor –, dar care a implicat o intensificare dramatică a necesarului de forţă de muncă. Probabil nu este o coincidenţă că aproximativ în aceeaşi perioadă apar şi primele semne de război, primele fortificaţii defensive, precum şi extinderea reţelelor comerciale[31]. Şi mai sunt şi alte indicii.

Necropolele din perioada Pacificului Mijlociu, între 1850 î.Hr. şi 200 d.Hr., dezvăluie discrepanţe extreme în ceea ce priveşte tratamentul morţilor, unele nemaiîntâlnite în epocile anterioare. La „vârful clasamentului”, mormintele cele mai privilegiate etalează sisteme formale de podoabe şi o amplasare oarecum macabră a cadavrelor în diferite posturi, şezând, înclinate spre spate sau în alte posturi fixe, făcând probabil trimitere la o ierarhie strictă de posturi şi maniere rituale în rândul viilor. La „capătul de jos” întâlnim extrema cealaltă: corpuri

mutilate, reciclarea oaselor umane pentru confecţionarea unor unelte şi recipiente şi oameni oferiţi ca ofrande funerare (adică sacrificii umane). Impresia generală este a unui spectru larg de statute sociale formalizate, de la ranguri înalte până la oameni ale căror viaţă şi moarte par să nu fi contat prea mult[32].

Întorcându-ne acum la California, putem observa imediat absenţa tuturor acestor caracteristici în epoci la fel de vechi. La sud de Capul Mendocino pare că avem de-a face cu alt tip de Pacific Mijlociu – unul mai „pacific”, de fapt. Dar nu putem pune aceste diferenţe pe seama unei lipse de contact între cele două grupuri. Dimpotrivă, dovezile arheologice şi lingvistice demonstrează o circulaţie importantă a persoanelor şi a mărfurilor de-a lungul unei mari părţi a Coastei de Vest. Un dinamic schimb de mărfuri transportate pe mare cu pirogi lega deja societăţile de coastă şi insulare, făcând să circule obiecte de valoare precum mărgele din scoici, cupru, obsidian şi o sumedenie de produse organice de-a lungul şi de-a latul ecosistemelor de pe litoralul Pacificului. De asemenea, diverse serii de dovezi sugerează că deplasarea prizonierilor era o caracteristică a războaielor şi negoţului între grupuri. Încă din anul 1500 î.Hr., în anumite zone ale ţărmului Mării Salish existau deja fortificaţii şi adăposturi, aparent în anticiparea unor raiduri[33].

Am vorbit până acum despre sclavie fără a defini cu adevărat termenul. Acest lucru este puţin nechibzuit, deoarece sclavia amerindiană avea anumite trăsături specifice care o fac foarte diferită de sclavia domestică din Grecia sau Roma antică, ca să nu mai vorbim de sclavia de pe plantaţiile europenilor din Caraibe sau din Sudul american. Deşi sclavia de orice fel era o instituţie destul de neobişnuită în rândul populaţiilor indigene din Americi, unele dintre aceste trăsături specific amerindiene se întâlneau, cel puţin în linii mari, pe o mare parte a continentului, inclusiv la tropice, unde cele mai vechi izvoare spaniole documentează forme locale de sclavie încă din secolul al XV-lea d.Hr. Antropologul brazilian Fernando Santos-Granero a inventat o denumire pentru societăţile amerindiene care posedau aceste caracteristici. El le numeşte „societăţi de capturare”[34].

Înainte de a analiza ce vrea să spună, să definim sclavia în sine. Ceea ce deosebeşte un sclav de un şerb, de un peon, de un prizonier sau de un deţinut este lipsa legăturilor sociale. Cel puţin din punct de vedere juridic, un sclav nu are familie, rude, comunitate; nu poate să facă promisiuni şi nici să stabilească legături permanente cu alte fiinţe umane. Acesta este motivul pentru care cuvântul englezesc *free* („liber”) provine de fapt dintr-o rădăcină care înseamnă *friend* („prieten”). Sclavii nu puteau avea prieteni deoarece nu puteau să-şi ia angajamente faţă de alţii, întrucât se aflau în întregime sub puterea altcuiva şi

singura lor obligaţie era să facă exact ce le spunea stăpânul lor. Dacă un legionar roman era capturat în luptă şi înrobit, apoi reuşea să evadeze şi să se întoarcă acasă, trebuia să treacă printr-un proces elaborat de restabilire a tuturor relaţiilor sale sociale, inclusiv să se recăsătorească cu soţia sa, întrucât se considera că actul înrobirii rupsese toate relaţiile anterioare. Sociologul Orlando Patterson, specialist în Indiile de Vest, a numit această situaţie o stare de „moarte socială”[35].

Deloc surprinzător, arhetipul sclavului este de obicei prizonierul de război, care se află de regulă departe de casă, în mijlocul unor oameni ce nu îi datorează nimic. Şi mai există un motiv practic pentru a-i transforma pe prizonierii de război în sclavi. Stăpânul unui sclav are responsabilitatea de a-l ţine în viaţă şi apt de muncă. Majoritatea fiinţelor umane au nevoie de multă îngrijire şi de multe resurse şi pot fi considerate de obicei o pierdere economică netă până la vârsta de 12 sau uneori 15 ani. Rareori are sens din punct de vedere economic să prăseşti sclavi – de aceea, la nivel global, sclavii au fost atât de des rezultatul unei agresiuni militare (deşi mulţi au fost, de asemenea, rezultatul unor capcane cămătăreşti, al unor decizii judiciare punitive sau al banditismului). Dintr-un anumit punct de vedere, cel care capturează sclavi fură anii de muncă plină de grijă pe care o altă societate i-a investit pentru a crea o fiinţă omenească aptă de muncă[36].

Atunci, care sunt elementele comune ale „societăţilor de capturare” amerindiene care le deosebesc de alte tipuri de societăţi sclavagiste? La prima vedere, nu prea multe. Şi cu atât mai puţin modalităţile lor de subzistenţă, care erau cât se poate de variate. După cum arată Santos-Granero, în nord-vestul Amazoniei dominante erau populaţiile sedentare de horticultori şi de pescari care trăiau de-a lungul celor mai mari cursuri de apă şi care atacau cetele de vânători-culegători nomazi din hinterland. În schimb, în bazinul fluviului Paraguay vânătorii-culegători seminomazi erau cei care îi atacau sau îi aserveau pe agricultorii din sate. În sudul Floridei grupurile hegemonice (calusa, în acest caz) erau pescari-culegători care trăiau în sate mari, permanente, dar care se deplasau într-un anumit anotimp la locurile de pescuit şi de cules, atacând atât comunităţile de pescari, cât şi pe cele de agricultori[37].

Clasificarea acestor grupuri în funcţie de cât de mult cultivau, pescuiau sau vânau nu ne spune prea multe despre istoria lor reală. Ceea ce conta cu adevărat, cu privire la fluctuaţia puterii şi a resurselor, era utilizarea violenţei organizate pentru a se „servi din” alte populaţii. Uneori populaţiile de vânători-culegători – cum ar fi guaicurú din savana de palmieri din Paraguay sau calusa din Florida Keys – erau superioare din punct de vedere militar faţă de vecinii lor agricultori. În astfel de cazuri, sclavii şi tributul scuteau o parte a societăţii dominante de sarcinile de bază pentru subzistenţă şi permiteau existenţa unor elite privilegiate.

De asemenea, permiteau formarea unor caste de războinici profesionişti, care, la rândul lor, creau mijloacele necesare pentru alte aproprieri şi tributuri.

Şi în acest caz, ideea de a clasifica societăţile umane în funcţie de „modurile de subzistenţă” pare categoric naivă. Cum să-i clasificăm, de pildă, pe vânătorii-culegători care consumă mari cantităţi de plante *de cultură*, obţinute ca tribut de la populaţiile agricole din apropiere? Marxiştii, care vorbesc despre „moduri de producţie”, permit uneori existenţa unui „mod tributar”, dar acesta a fost întotdeauna legat de creşterea statelor şi imperiilor agrare, încă din cartea a III-a din *Capitalul* lui Marx[38]. Ceea ce trebuie teoretizat aici nu este doar modul de producţie practicat de *victimele* prădătorilor, ci şi cel al nonproducătorilor care îi pradă. Păi, stai aşa. Un mod de producţie nonproductiv? Sună ca o contradicţie în termeni. Dar este aşa doar dacă limităm sensul „producţiei” strict la crearea unor alimente sau bunuri. Şi poate că nu ar trebui.

„Societăţile de capturare” din Americi considerau luarea de sclavi un mod de subzistenţă în sine, dar nu în sensul obişnuit de a produce calorii. Atacatorii insistau aproape invariabil că sclavii erau capturaţi pentru forţa vitală sau „vitalitatea” lor – vitalitate care era consumată de grupul cuceritor[39]. S-ar putea spune că acest lucru este literalmente adevărat: dacă exploatezi o altă fiinţă umană pentru forţa sa de muncă, fie direct, fie indirect, trăieşti din energia sau forţa sa vitală; iar dacă îţi oferă hrană, efectiv o mănânci. Dar aici este vorba de ceva mai mult decât atât.

Să ne amintim ideile amazoniene despre proprietate. Îţi însuşeşti ceva din natură, ucigând sau dezrădăcinând, dar apoi acest act iniţial de violenţă se transformă într-o relaţie de grijă, întreţinând şi îngrijind ceea ce ai capturat. Despre capturarea sclavilor se vorbea în termeni similari, fiind numită vânătoare (în mod tradiţional, treaba bărbaţilor), prizonierii fiind asemănaţi cu prada doborâtă. Experimentând moartea socială, ei ajungeau să fie consideraţi mai degrabă un fel de „animale de companie”. În timp ce erau resocializaţi în gospodăriile celor care îi luaseră în captivitate, ei trebuiau să fie îngrijiţi, să li se facă mâncare, să fie hrăniţi şi învăţaţi cum să se poarte civilizat; pe scurt, domesticiţi (aceste sarcini erau, de obicei, treaba femeilor). Dacă se realiza socializarea, captivul înceta să mai fie sclav. Cu toate acestea, captivii puteau fi uneori menţinuţi în situaţia de moarte socială, ca parte a unui grup permanent de victime care îşi aşteptau moartea reală, fizică. În mod obişnuit, erau ucişi în cadrul unor ospeţe colective (asemănătoare cu *potlatch*-ul de pe Coasta de Nord-Vest) prezidate de nişte specialişti în ritualuri, ocazie cu care se şi consuma uneori carnea duşmanului[40].

Toate acestea pot părea exotice. Totuşi, reflectă atitudinea pe care tind s-o aibă oamenii exploataţi de pretutindeni şi din toate timpurile faţă de situaţia lor:

şefii, stăpânii sau superiorii lor le par nişte vampiri însetaţi de sânge, iar ei sunt trataţi în cel mai bun caz ca animale de companie şi în cel mai rău caz ca nişte vite. Numai că în Americi câteva societăţi au pus în practică aceste relaţii aproape literal. În ceea ce priveşte „modurile de producţie” sau „modurile de subzistenţă”, mai important este că acest tip de exploatare a luat adesea forma unor relaţii constante *între* societăţi. Sclavia tinde aproape întotdeauna să producă acest efect, întrucât impunerea „morţii sociale” asupra unor oameni ale căror rude biologice vorbesc aceeaşi limbă ca şi tine şi pot călători cu uşurinţă acolo unde trăieşti va crea întotdeauna probleme.

Să ne amintim cum unii dintre primii călători europeni care au ajuns în Americi i-au comparat pe bărbaţii „sălbatici” cu nobilii de acasă – pentru că, la fel ca aceşti nobili, şi ei îşi dedicau aproape tot timpul politicii, vânătorii, incursiunilor de jaf şi războaielor cu grupurile vecine. Un observator german din 1548 i-a descris pe sătenii arawakani din Gran Chaco, în Paraguay, ca fiind şerbii vânătorilor-culegători guaicurú, „la fel cum sunt ţăranii germani în raport cu stăpânii lor”. Aceasta sugera că nu era de fapt o mare diferenţă între un războinic guaicurú şi un baron feudal şvab, care probabil vorbea acasă în franceză, se ospăta regulat cu vânat sălbatic şi trăia din munca ţăranilor vorbitori de germană, chiar dacă nu se pusese niciodată mâna pe vreun plug. În ce punct, ne-am putea întreba atunci, încetau guaicurú – ce trăiau printre mormane de porumb, manioc şi alte produse agricole livrate ca tribut, precum şi de sclavi capturaţi în raiduri asupra unor societăţi aflate şi mai departe – să fie doar „vânători-culegători” (mai ales dacă vânau şi culegeau şi alţi oameni)?

Este adevărat că satele cucerite din vecinătate trimiteau recolte ca tribut, dar ele trimiteau şi servitori, iar incursiunile asupra satelor aflate mai departe tindeau să se axeze pe înrobirea femeilor, care puteau servi drept concubine, doici şi slujnice – permiţându-le „prinţeselor guaicurú”, ale căror corpuri erau adesea complet acoperite de tatuaje complicate şi desene în spirală pictate zilnic de slujnicele lor, să-şi petreacă zilele trândăvind. Primii comentatori spanioli remarcau întotdeauna că guaicurú îşi tratau sclavii cu grijă şi chiar cu tandreţe, aproape la fel cum se purtau cu papagalii şi câinii lor de companie[41], dar ce se întâmpla de fapt acolo? Dacă sclavia reprezintă furtul muncii pe care alte societăţi o investesc în creşterea copiilor, iar scopul principal al sclavilor era îngrijirea copiilor sau slujirea şi îngrijirea unei clase privilegiate, atunci, în mod paradoxal, principalul obiectiv al luării de sclavi pentru „societatea de capturare” pare să fi fost creşterea capacităţii interne de muncă de îngrijire. Ceea ce se producea în cele din urmă aici, în cadrul societăţii guaicurú, erau anumite tipuri de oameni: nobili, prinţese, războinici, oameni de rând, slujitori şi aşa mai departe[42].

Ceea ce trebuie subliniat – deoarece va deveni extrem de important pe măsură ce povestea noastră va continua – este ambivalenţa profundă, sau poate ar trebui să spunem mai bine „sabia cu două tăişuri”, a acestor relaţii de îngrijire. Societăţile amerindiene se refereau în mod obişnuit la ele însele printr-un termen care poate fi tradus aproximativ prin „fiinţe umane” – majoritatea denumirilor tribale care le-au fost aplicate în mod tradiţional de europeni sunt termeni derogatorii folosiţi de vecinii lor (*eschimos*, de exemplu, înseamnă „oameni care nu îşi gătesc peştele”, iar *irochezi* derivă dintr-un termen algonkian care înseamnă „ucigaşi teribili”). Aproape toate aceste societăţi se mândreau cu capacitatea lor de a adopta copii sau captivi – chiar şi dintre cei pe care îi considerau cei mai ignoranţi dintre vecinii lor – şi, prin îngrijire şi educaţie, a-i face oameni, cum spuneau ei. Rezultă că sclavii erau o anomalie: oameni care nu erau nici ucişi, nici adoptaţi, ci care rămâneau undeva între; suspendaţi brusc şi violent la mijlocul unui proces care în mod normal ar fi trebuit să-i ducă de la statutul de pradă la cel de animal de companie şi apoi la cel de membru al familiei. Ca atare, captivul devenit sclav ajunge să rămână blocat în rolul de „a avea grijă de alţii”, o nonpersoană a cărei muncă este în mare parte menită să le permită acestor alţii să devină persoane, războinici, prinţese, „fiinţe umane” de un tip deosebit de valoros şi special.

După cum arată aceste exemple, dacă vrem să înţelegem originile dominaţiei violente în societăţile umane, tocmai aici trebuie să ne uităm. Simplele acte de violenţă sunt trecătoare; actele de violenţă transformate în relaţii de îngrijire au tendinţa de a dăinui. Acum, că avem o idee mai clară despre ceea ce implica de fapt sclavia la amerindieni, să ne întoarcem pe coasta pacifică a Americii de Nord şi să încercăm să înţelegem unele dintre condiţiile specifice care au făcut ca sclavia să fie atât de răspândită pe Coasta de Nord-Vest şi atât de neobişnuită în California. Vom începe cu o mostră de istorie orală, o poveste veche.

În care analizăm „povestea tribului wogie” – o poveste indigenă plină de învăţăminte despre pericolele care apar când încerci să te îmbogăţeşti rapid înrobindu-i pe alţii (şi ne permitem o paranteză despre „arme, virusuri şi oţel”)

Povestea pe care o vom spune aici a fost consemnată pentru prima dată în 1873 de geograful A.W. Chase. Chase susţine că i-a fost relatată de nişte membri

ai populaţiei chetco din Oregon. Este vorba despre originile cuvântului *wogie* (pronunţat „wâgeh”), un termen indigen folosit în mare parte a regiunii de coastă cu referire la coloniştii albi. Povestea nu prea a fost luată în seamă de savanţi; a mai fost repetată de vreo două ori în următoarea jumătate de secol şi cam atât. Totuşi, această poveste mult timp ignorată conţine nişte informaţii preţioase, în special despre atitudinea indigenilor faţă de sclavie, exact în zona de confluenţă dintre California şi Coasta de Nord-Vest pe care o explorăm noi.

Astăzi abia dacă mai există câţiva chetco. Dominând iniţial ţărmul sudic al Oregonului, ei au fost în mare parte exterminaţi în masacrele comise de coloniştii invadatori la mijlocul secolului al XIX-lea. Prin anii 1870, un număr mic de supravieţuitori mai trăiau în Rezervaţia Siletz, aflată acum în comitatul Lincoln. Iată ce i-au povestit lui Chase despre originile şi locul lor de baştină:

> Indienii chetko spun că, în urmă cu multe anotimpuri, strămoşii lor au venit cu pirogile din nordul îndepărtat şi au debarcat la gurile râului. Au găsit acolo două triburi; unul era un neam războinic, cam ca dânşii; pe aceştia i-au cucerit în scurtă vreme şi i-au stârpit. Celălalt era un neam de oameni mărunţei, tare blânzi din fire şi albi la piele. Aceştia îşi spuneau sau erau numiţi de nou-veniţi „wogie”. Erau pricepuţi la făcut coşuri, veşminte şi pirogi şi ştiau să vâneze şi să pescuiască în multe feluri de care cotropitorii nu aveau habar. Nevrând să lupte, wogie au fost luaţi robi şi puşi la muncă pentru ca să asigure de-ale gurii, sălaş şi lucruri de trebuinţă pentru neamul celor mai războinici, care între timp s-au făcut graşi şi leneşi. Însă, într-o noapte, după un mare ospăţ, wogie şi-au strâns boccelele şi au fugit şi nu i-a mai văzut nimeni niciodată. Când au apărut primii oameni albi, indienii chetko şi-au zis că or fi wogie care se întorseseră. Şi-au dat seama totuşi în scurtă vreme de greşeală, dar între ei tot aşa i-au numit pe oamenii albi, cărora wogie le zic toate triburile vecine de pe coastă[43].

Povestea ar putea să nu pară cine ştie ce, dar conţine multe elemente interesante. Nu e surprinzător că supravieţuitorii unui grup de vânători-culegători de pe coasta Oregonului ar descrie colonizarea euroamericană ca pe un act de răzbunare istorică[44]. Nu este deloc neplauzibil nici ca o societate indigenă deţinătoare de sclavi să fi migrat pe mare înspre sud, cândva, demult, pe un nou teritoriu şi să-i fi subjugat sau să-i fi ucis pe localnici[45].

La fel ca în cazul băştinaşilor guaicurú, agresorii par să se fi străduit să supună populaţii ce aveau abilităţi pe care ei înşişi nu le deţineau. Ceea ce au dobândit „protochetco” nu a fost doar vigoare fizică („forţa de muncă a băştinaşilor wogie”) şi nici chiar îngrijire, ci şi cunoştinţele practice acumulate de o populaţie de vânători-pescari-culegători nu foarte diferită de ei înşişi şi, cel puţin conform poveştii, în multe privinţe mai capabilă.

Cadrul în care se desfăşoară această poveste constituie alt aspect interesant. Chetco trăiau în zona intermediară dintre cele două mari regiuni culturale pe care le studiem, exact acolo unde ne-am imagina că instituţia sclaviei ar fi fost cel mai explicit dezbătută şi contestată. Şi, într-adevăr, povestea are o tentă clar

moralizatoare, ca şi cum ar fi un avertisment adresat tuturor celor tentaţi să-i înrobească pe alţii ori să dobândească bogăţie şi huzur prin incursiuni de jaf. După ce şi-au înrobit victimele, devenind „graşi şi leneşi” de pe urma acestora, faptul că se leneviseră i-a împiedicat pe chetco să le ia urma fugarilor wogie. Aceştia ies învingători din toată afacerea asta graţie pacifismului, hărniciei, iscusinţei şi capacităţii lor de inovare; ba chiar ajung să se întoarcă nimicitor – cel puţin în spirit – sub forma coloniştilor euroamericani dotaţi cu „arme, virusuri şi oţel”[46].

Având în vedere cele de mai sus, povestea băştinaşilor wogie indică unele posibilităţi interesante. Cel mai important, indică faptul că respingerea sclaviei de către unele grupuri din regiunea dintre California şi Coasta de Nord-Vest avea puternice dimensiuni etice şi politice. Şi, într-adevăr, odată ce începi să cauţi, nu este greu să găseşti şi alte dovezi în acest sens. Indienii yurok, de exemplu, deţineau un număr mic de sclavi, în principal peoni pentru datorii sau captivi care nu fuseseră încă răscumpăraţi de rudele lor. Dar legendele lor manifestă o puternică dezaprobare. Ca să dăm un singur exemplu, un protagonist eroic devine faimos învingând un navigator aventurier pe nume Le’mekwelolmei, care îi jefuia şi îi înrobea pe călătorii care îi ieşeau în cale. După ce îl învinge în luptă, eroul nostru respinge invitaţia acestuia de a-şi uni forţele:

> „Nu, nu vreau să fiu ca tine, chemând bărci la ţărm, capturându-le cu încărcătura lor şi înrobindu-i pe oameni. Cât vei trăi, nu vei mai fi niciodată tiran, ci la fel ca şi ceilalţi oameni.”
> „Aşa voi face”, a spus Le’mekwelolmei.
> „Dacă te întorci la vechile tale năravuri, o să te ucid. Poate că ar trebui să te iau în robie acum, dar n-o s-o fac. Rămâi acasă la tine, vezi-ţi de ce-i al tău şi lasă oamenii în pace.” Sclavilor care se aflau acolo, aproape umplând malul râului, le-a spus: „Mergeţi la casele voastre. Sunteţi liberi acum”.
> Oamenii care fuseseră înrobiţi l-au înconjurat, plângând şi mulţumindu-i şi dorind să-i tragă barca înapoi la apă. „Nu, o s-o trag singur”, a spus el şi apoi, cu o mână, a ridicat-o spre râu. Aşa că oamenii eliberaţi s-au împrăştiat cu toţii, unii în josul râului, iar alţii în amonte, spre casele lor[47].

Incursiunile maritime în stilul Coastei de Nord-Vest nu erau deloc bine văzute, ca să ne exprimăm eufemistic.

Totuşi, s-ar putea pune întrebarea: nu e posibil să existe o explicaţie mai simplă pentru prevalenţa sclaviei pe Coasta de Nord-Vest şi absenţa ei mai la sud? Este uşor să-ţi exprimi dezaprobarea morală faţă de o practică dacă oricum nu prea există stimulente economice pentru a o pune în aplicare. Un adept al determinismului geografic ar susţine aproape obligatoriu acest lucru şi chiar există o literatură care susţine tocmai un astfel de argument pentru coasta Pacificului – şi este cam singura literatură care abordează întrebarea de ce diferitele societăţi de pe coastă arătau atât de diferit. Aceasta este o ramură a ecologiei comportamentale numită „teoria căutării optime a hranei”. Adepţii săi

aduc unele argumente interesante. Înainte de a continua, haideţi deci să le analizăm.

În care întrebăm: aţi prefera să pescuiţi sau să culegeţi ghinde?

Teoria căutării optime a hranei este un gen de model predictiv care îşi are originea în studiul speciilor nonumane cum ar fi graurii, albinele sau peştii. Aplicată la oameni, aceasta defineşte de obicei comportamentul în termeni de raţionalitate economică, adică: „Cei care îşi caută hrana îşi vor concepe strategiile de vânătoare şi de cules cu intenţia de a obţine un randament maxim în calorii, cu o cheltuială minimă de muncă”. Acesta este ceea ce adepţii ecologiei comportamentale numesc calcul „cost-beneficii”. Mai întâi identifici modul în care ar trebui să acţioneze vânătorii-culegători pentru a fi cât mai eficienţi posibil. Apoi examinezi modul în care acţionează ei de fapt. Dacă acesta nu corespunde strategiei optime de căutare a hranei înseamnă că s-o fi petrecând altceva.

Din această perspectivă, comportamentul indigenilor californieni era departe de a fi optim. După cum am observat, ei se bazau în principal pe culesul ghindelor şi seminţelor de pin ca alimente de bază. Într-o regiune atât de îmbelşugată precum California, nu există niciun motiv evident pentru a proceda astfel. Ghindele şi seminţele de pin oferă nişte pacheţele individuale de hrană minuscule şi necesită o mare cantitate de muncă pentru a fi prelucrate. Pentru a putea fi mâncate, cele mai multe soiuri necesită o muncă istovitoare de levigare şi măcinare, pentru a elimina toxinele şi a elibera nutrienţii. Producţia lor poate varia dramatic de la un sezon la altul, un tipar riscant de variaţii extreme. În acelaşi timp, peştii se găsesc din abundenţă de pe coasta Pacificului spre interior cel puţin până la delta comună a fluviilor Sacramento şi San Joaquin. Peştele este deopotrivă mai hrănitor şi mai fiabil decât fructele cu coajă lemnoasă. În ciuda acestui fapt, somonul şi alte alimente acvatice erau în general pe locul al doilea după fructele cu coajă lemnoasă în dietele californienilor, iar acest lucru pare să fi fost valabil cu mult înainte de sosirea europenilor[48].

Prin urmare, din punctul de vedere al „teoriei căutării optime a hranei”, comportamentul californienilor pur şi simplu nu are sens. Somonul poate fi recoltat şi prelucrat anual în cantităţi mari şi conţine ulei şi grăsimi, precum şi proteine. În ceea ce priveşte calculele cost-beneficii, populaţiile de pe Coasta de Nord-Vest sunt eminamente mai raţionale decât californienii şi sunt astfel de sute

sau chiar mii de ani[49]. Este adevărat că nici nu prea au avut de ales, deoarece culesul fructelor cu coajă lemnoasă nu a fost niciodată o opţiune serioasă pe Coasta de Nord-Vest (aici principalele specii forestiere sunt coniferele). De asemenea, este adevărat că populaţiile de pe Coasta de Nord-Vest se bucurau de mai multe specii de peşti decât californienii, inclusiv eulachon, exploatat intensiv pentru uleiul său, care era atât un aliment de bază, cât şi un ingredient esenţial în „ospeţele cu untură”, în timpul cărora nobilii turnau cantităţi mari din această substanţă pe vatra aprinsă şi ocazional unii pe alţii. Dar californienii au avut de ales.

California este aşadar un puzzle ecologic. Se pare că majoritatea locuitorilor săi indigeni se mândreau cu munca lor grea, cu simţul practic lucid şi cu prudenţa în afacerile pecuniare – în contrast cu imaginea de sine sălbatică şi excesivă a şefilor de pe Coasta de Nord-Vest, cărora le plăcea să se laude că „nu le pasă de nimic” –, dar, după cum se dovedeşte, californienii erau cei care îşi bazau întreaga economie regională pe alegeri aparent iraţionale. De ce au ales ei să intensifice exploatarea pădurilor de stejar şi de pini când erau disponibile atât de multe locuri de pescuit bogate?

Adepţii determinismului geografic încearcă uneori să rezolve enigma invocând siguranţa alimentară. Tâlharii precum Le’mekwelolmei or fi fost consideraţi răufăcători, cel puţin în unele părţi, dar, susţin ei, tâlhari vor exista întotdeauna. Şi ce este mai atrăgător pentru hoţi şi jefuitori decât stocurile de alimente deja procesate şi uşor de transportat? Dar peştii morţi, din motive care ar trebui să fie evidente pentru toată lumea, nu pot fi lăsaţi la voia întâmplării. Ei trebuie fie consumaţi imediat, fie curăţaţi, filetaţi, uscaţi şi afumaţi ca să nu se strie. Pe Coasta de Nord-Vest aceste sarcini erau îndeplinite cu precizie de ceasornic primăvara şi vara, deoarece erau esenţiale pentru supravieţuirea fizică a grupului, precum şi pentru supravieţuirea socială în timpul marilor festinuri competitive din sezonul de iarnă[50].

În jargonul ecologiei comportamentale, peştii cer „efort iniţial”. Cea mai mare parte a muncii de pregătire trebuie efectuată imediat. Prin urmare, s-ar putea argumenta că decizia de a te baza în bună parte pe peşte – deşi, fără îndoială, rezonabilă din punct de vedere pur nutriţional – înseamnă şi să-ţi legi singur ştreangul de gât. Însemna să investeşti în crearea unui surplus stocabil de alimente procesate şi ambalate (nu doar carne conservată, ci şi grăsimi şi uleiuri), ceea ce presupunea, de asemenea, crearea unei tentaţii irezistibile pentru jefuitori[51]. Ghindele şi fructele cu coajă lemnoasă, în schimb, nu prezintă nici asemenea riscuri, nici asemenea tentaţii. Ele presupun un „efort decalat”. Recoltarea lor era o activitate simplă şi destul de tihnită[52] şi, în mod esenţial, nu necesita procesare înainte de depozitare. În schimb, cea mai mare parte a muncii

dificile se făcea chiar înainte de a le consuma: levigarea şi măcinarea pentru a face terciuri, turte şi biscuiţi. (În contrast total cu peştele afumat, care nici măcar nu mai trebuie neapărat să fie gătit.)

Aşadar, jefuirea unui depozit de ghinde crude nu prea avea rost. Prin urmare, nu exista niciun stimulent real pentru a dezvolta metode organizate de apărare a acestor depozite împotriva potenţialilor atacatori. Putem începe să înţelegem o cauzalitate logică. Pescuitul somonului şi culesul ghindei au pur şi simplu funcţii practice foarte diferite, ceea ce pe termen lung ar putea genera tipuri de societăţi foarte diferite: una războinică şi predispusă la jafuri (iar după ce ai plecat cu merindele, nu este un salt prea mare să începi să iei cu tine şi prizonieri), cealaltă esenţialmente paşnică[53]. Societăţile de pe Coasta de Nord-Vest erau deci războinice pentru că pur şi simplu nu aveau opţiunea de a se bizui pe un aliment de bază imun la război.

Aceasta este cu siguranţă o teorie elegantă, destul de ingenioasă şi de satisfăcătoare în felul ei[54].Problema este că nu prea pare să se potrivească cu realitatea istorică. Prima şi cea mai evidentă dificultate este că prădarea peştelui uscat sau a produselor alimentare de orice fel nu a constituit niciodată un mobil semnificativ al incursiunilor de jaf între grupurile de pe Coasta de Nord-Vest. Ca s-o spunem pe şleau, nu poţi îngrămădi prea mult peşte afumat într-o pirogă de război. Iar transportarea produselor în vrac pe uscat era şi mai dificilă: animalele de povară lipsind cu desăvârşire în această parte a Americilor, totul trebuia transportat de oameni, iar într-o călătorie lungă un sclav va mânca probabil cam tot atât cât poate transporta. Scopul principal al incursiunilor a fost întotdeauna capturarea oamenilor, niciodată a alimentelor[55]. Dar aceasta era şi una dintre cel mai dens populate regiuni din America de Nord. De unde venea, atunci, această foame de oameni? Acestea sunt exact genul de întrebări la care „teoria căutării optime a hranei” şi alte abordări bazate pe „alegerea raţională” par complet incapabile să răspundă.

De fapt, cauzele fundamentale ale sclaviei nu ţineau de condiţiile de mediu sau de cele demografice, ci de concepţiile de pe Coasta de Nord-Vest cu privire la organizarea corectă a societăţii; iar acestea, la rândul lor, erau rezultatul concurenţei politice între diferite categorii ale populaţiei care, ca peste tot, aveau perspective oarecum diferite referitor la felul cum ar trebui să fie societatea. Realitatea este că nu exista un deficit de forţă de muncă în gospodăriile de pe Coasta de Nord-Vest. Dar o bună parte din această forţă de muncă era reprezentată de deţinătorii unor titluri aristocratice care credeau cu tărie că ar trebui să fie scutiţi de munca de jos. Ei puteau vâna lamantini sau balene ucigaşe, dar era de neconceput să fie văzuţi construind stăvilare sau curăţând peştele de maţe. Unele mărturii directe arată că asta devenea adesea o problemă

primăvara şi vara, când recoltarea peştelui nu era limitată decât de numărul de mâini disponibile pentru a procesa şi a conserva captura. Eticheta îi împiedica pe nobili să pună şi ei mâna la treabă, în timp ce plebeii („trecători veşnici”, cum i-a numit un etnograf[56]) dezertau instantaneu la o familie rivală dacă erau presaţi prea tare ori solicitaţi prea des.

Cu alte cuvinte, aristocraţii probabil credeau că oamenii de rând ar trebui să muncească pentru ei ca nişte sclavi, dar oamenii de rând erau de altă părere. Multora le plăcea să dedice mult timp artei, dar considerau pescuitul o cu totul altă chestiune. Ba chiar se pare că relaţia dintre nobilii deţinători de titluri şi persoanele aflate în întreţinerea lor era într-o continuă negociere. Uneori nu era tocmai limpede cine slujeşte pe cine:

> Rangul înalt era un privilegiu ereditar, dar nobilul nu se putea culca pe lauri. Trebuia să-şi „păstreze” reputaţia prin ospeţe generoase, *potlatch*-uri şi mărinimie în general. Altfel risca nu numai să-şi piardă reputaţia, ci, în cazuri extreme, şi să-şi piardă efectiv poziţia sau chiar viaţa. Swadesh povesteşte despre un şef [nootka] despotic care a fost ucis pentru că şi-a „jefuit” supuşii cerând să păstreze toată captura pescarilor lui, în locul tributului obişnuit. Succesorul lui s-a întrecut pe sine în generozitate, spunând, atunci când a prins o balenă: „Voi tăiaţi-o şi luaţi fiecare câte o bucată; mie lăsaţi-mi doar aripioara dorsală”[57].

Rezultatul, din punctul de vedere al nobililor, era o penurie perenă, nu de forţă de muncă în sine, ci de forţă de muncă *controlabilă* în perioadele-cheie ale anului. La această problemă oferea sclavia o soluţie. Şi acestea au fost cauzele directe care au făcut ca „culesul oamenilor” din clanurile vecine să fie esenţial pentru economia băştinaşilor de pe Coasta de Nord-Vest, în aceeaşi măsură ca şi crearea unor stăvilare, „livezi” de scoici sau parcele terasate pentru rădăcinoase[58].

Prin urmare, trebuie să conchidem că nu ecologia explică prezenţa sclaviei pe Coasta de Nord-Vest, ci libertatea. Aristocraţii deţinători de titluri, încleştaţi în rivalitatea dintre ei, pur şi simplu nu dispuneau de mijloacele necesare pentru a-şi constrânge supuşii să le susţină nesfârşita joacă de-a măreţia. Au fost nevoiţi să se orienteze către exterior.

Ce se poate spune, atunci, despre California?

Reluând de unde am rămas cu „povestea tribului wogie”, un punct logic de pornire este tocmai zona de graniţă dintre aceste două regiuni culturale. După cum se dovedeşte, populaţia yurok şi alţi „vânători-culegători protestanţi” din nordul Californiei erau ieşiţi din comun, chiar şi după standardele californiene, şi este de datoria noastră să înţelegem de ce.

În care trecem la cultivarea diferenţei în „zona de fragmentare” pacifică

Alfred Kroeber, pionierul cercetării etnografice a populaţiei indigene din California, a numit porţiunea de nord-vest a acestei regiuni „zonă de fragmentare”, un areal de o diversitate neobişnuită, făcând legătura între cele două mari regiuni culturale de pe litoralul Pacificului. Aici distribuţia grupurilor etnice şi lingvistice – yurok, karuk, hupa, tolowa şi alte încă vreo zece societăţi şi mai mici – se comprima ca burduful unui acordeon. Unele dintre aceste micronaţiuni vorbeau limbi din familia athabascană; altele, în organizarea domestică şi arhitectura lor, păstrau urme aristocratice care indică limpede că îşi aveau originile undeva mai sus pe Coasta de Nord-Vest. Totuşi, cu foarte puţine excepţii, niciuna nu practica sclavia[59].

Pentru a sublinia contrastul, ar trebui să menţionăm că în orice aşezare de pe Coasta de Nord-Vest sclavii ereditari ar fi putut constitui până la un sfert din populaţie. Aceste cifre sunt frapante. După cum am observat mai sus, ele rivalizează cu echilibrul demografic din Sudul colonial la apogeul exploatării bumbacului şi sunt similare cu estimările privind sclavia domestică din Atena clasică[60]. În acest caz, erau „societăţi sclavagiste” în toată regula în care munca forţată constituia baza economiei interne şi asigura prosperitatea atât pentru nobili, cât şi pentru oamenii de rând. Presupunând că multe grupuri au venit de pe Coasta de Nord-Vest spre sud, aşa cum sugerează dovezile lingvistice şi de altă natură, şi că măcar o parte din această migraţie a avut loc după anul 1800 î.Hr. (când sclavia a fost cel mai probabil instituţionalizată), întrebarea devine: când şi cum au ajuns vânătorii-culegători din „zona de fragmentare” să-şi piardă obiceiul de a avea sclavi?

„Când?” rămâne o problemă pentru cercetări viitoare. „Cum?” este partea mai accesibilă. În multe dintre aceste societăţi se pot observa obiceiuri care par concepute în mod explicit pentru a preveni pericolul ca statutul de captiv să devină permanent. Să ne gândim, de exemplu, la cerinţa băştinaşilor yurok ca învingătorii în luptă să plătească o compensaţie pentru fiecare viaţă luată, la aceeaşi valoare pe care ar fi plătit-o dacă ar fi fost vinovaţi de crimă. Aceasta pare a fi o modalitate foarte eficientă de a face ca incursiunile războinice între grupuri să devină atât inutile din punct de vedere fiscal, cât şi falimentare din punct de vedere moral. În termeni monetari, avantajul militar devenea un dezavantaj pentru tabăra învingătorilor. După cum spunea Kroeber, „*Vae victis* al civilizaţiei ar fi putut foarte bine să fie înlocuit la yurok, cel puţin în sens monetar, de dictonul: «Vai de învingători»”[61].

Povestea moralizatoare a tribului chetco despre wogie oferă şi alte indicii. Ea sugerează că populaţiile ce trăiau în apropierea „zonei de fragmentare” californiene ştiau despre vecinii lor de la nord şi îi vedeau ca fiind războinici şi predispuşi la o viaţă de huzur bazată pe exploatarea muncii celor pe care îi supuneau. Asta sugerează că ei recunoşteau posibilitatea unei astfel de exploatări în propriile societăţi, dar o respingeau, deoarece deţinerea sclavilor ar fi subminat valori sociale importante (ar fi devenit „graşi şi leneşi”). Întorcându-ne spre sud, în zona de fragmentare a Californiei, găsim dovezi că, în multe domenii-cheie ale vieţii sociale, vânătorii-culegători din această regiune îşi construiau într-adevăr comunităţile, pe model schismogenetic, ca pe un fel de imagine în oglindă; o inversare voluntară a celor de pe Coasta de Nord-Vest. Câteva exemple sunt necesare.

Indiciile apar din cele mai simple şi mai aparent pragmatice detalii. Vom menţiona doar vreo două. Niciun membru liber al unei gospodării de pe Coasta de Nord-Vest nu ar fi fost vreodată văzut tăind sau cărând lemne[62]. Dacă făcea acest lucru, îşi submina statutul, devenind astfel echivalentul unui sclav. Şefii californieni, dimpotrivă, par să fi ridicat exact aceleaşi activităţi la rang de datorie publică solemnă, încorporându-le în ritualurile de bază ale saunei indiene. După cum a observat Goldschmidt:

> Toţi cei de sex masculin, în special băieţii, erau îndemnaţi să adune lemne pentru a le folosi la asudare. Nu era vorba de exploatarea muncii copiilor, ci de un act religios important, încărcat de semnificaţii. Se aducea lemn special de pe crestele munţilor; acesta era folosit pentru un important ritual de purificare. Însăşi colectarea lui era un act religios, fiind considerată aducătoare de „noroc”. Trebuia realizată cu o atitudine psihologică adecvată, ale cărei elemente principale erau purtarea reţinută şi gândul permanent la dobândirea bogăţiilor. Sarcina devenea mai degrabă un scop moral decât un mijloc de a atinge un scop, cu implicaţii deopotrivă religioase şi economice[63].

În mod similar, ritualul de asudare ce urma – purificând trupul bărbatului californian de surplusul de lichid – este imaginea în oglindă a consumului excesiv de grăsime, osânză şi untură care atesta statutul bărbatului pe Coasta de Nord-Vest. Pentru a-şi consolida statutul şi a-şi impresiona strămoşii, nobilul de pe Coasta de Nord-Vest turna ulei de eulachon în foc pe terenurile întrecerilor din timpul *potlatch*-ului; şeful californian, în schimb, ardea calorii în izolarea saunei sale.

Indigenii californieni par să fi fost foarte conştienţi de tipul de valori pe care le respingeau. Le-au şi instituţionalizat prin figura clovnului[64], maimuţărirea de către aceştia în public a lenei, lăcomiei şi megalomaniei – în timp ce ofereau şi o tribună pentru a da glas problemelor şi nemulţumirilor localnicilor – părând să parodieze şi cele mai râvnite valori ale unei civilizaţii învecinate. Alte imagini

în oglindă apar în domeniile vieţii spirituale şi estetice. Tradiţiile artistice de pe Coasta de Nord-Vest sunt dedicate integral spectacolului şi iluziei: trucurile teatrale ale măştilor care se deschid şi se închid intermitent, ale imaginilor de suprafaţă care atrag privirea în direcţii diametral opuse. Cuvântul indigen pentru *ritual* în majoritatea limbilor de pe Coasta de Nord-Vest se traduce de fapt prin „înşelătorie” sau „iluzie”[65]. Spiritualitatea californienilor oferă o antiteză aproape perfectă. Ceea ce conta era cultivarea sinelui *interior* prin disciplină, antrenament serios şi efort susţinut. Arta californiană evită cu totul utilizarea măştilor.

Mai mult, cântecele şi poeziile californiene arată că antrenamentul şi munca disciplinate erau modalităţi de conectare cu ceea ce este autentic în viaţă. Astfel, în timp ce grupurile de pe Coasta de Nord-Vest nu aveau nimic împotriva adoptării europenilor în cadrul unor ceremonii fastuoase în care le dădeau nume, cei care doreau să devină californieni – precum Robert Frank, adoptat de tribul yurok la sfârşitul secolului al XIX-lea – aveau mai multe şanse să se trezească cărând lemne din munţi, plângând la fiecare pas, până îşi câştigau locul printre „oamenii adevăraţi”[66].

Dacă acceptăm că ceea ce numim „societate” se referă la crearea reciprocă a unor fiinţe umane şi că „valoare” se referă la aspectele cele mai conştiente ale acestui proces, atunci este greu să vedem Coasta de Nord-Vest şi California altfel decât drept contrarii. Oamenii din ambele regiuni se angajau într-un consum de muncă extravagant, dar formele şi funcţiile acestei munci nu ar fi putut fi mai diferite. Pe Coasta de Nord-Vest, acumularea exuberantă de mobilier, blazoane, stâlpi, măşti, mantii şi cutii era în consonanţă cu extravaganţa şi teatralitatea *potlatch*-ului. Toată această muncă şi toată această creativitate rituală aveau însă ca scop final „consolidarea” numelor şi titlurilor pentru aristocraţii rivali – modelarea anumitor tipuri de oameni. Rezultatul, printre altele, este că tradiţiile artistice de pe Coasta de Nord-Vest sunt şi astăzi considerate în general printre cele mai impresionante din toate timpurile, putând fi imediat recunoscute datorită accentului puternic pe tema exteriorităţii – o lume a măştilor, a iluziilor şi a faţadelor[67].

Şi societăţile din zona de fragmentare californiană erau, în felul lor, la fel de extravagante. Dar, dacă „potlatchau” ceva, atunci cu siguranţă era vorba chiar de muncă. Cum scria un etnograf despre comunitatea atsugewi, învecinată şi ea cu băştinaşii yurok: „Individul ideal era şi bogat, şi harnic. Se trezea în ceaţa cenuşie a zorilor ca să-şi înceapă munca din ziua aceea, fără să se odihnească o clipă până târziu în noapte. Trezitul devreme şi capacitatea de a rezista fără somn erau mari virtuţi. Era extrem de flatant să spui despre cineva că «nu ştie să doarmă»”[68]. Bărbaţii bogaţi – şi trebuie observat că toate aceste societăţi erau

categoric patriarhale – erau în mod obişnuit consideraţi responsabili de întreţinerea rudelor mai sărace, a celor nechibzuiţi şi a vagabonzilor nesăbuiţi, în virtutea autodisciplinei şi a muncii lor şi a soţiilor lor.

Cu accentul său „protestant” pe interioritate şi introspecţie, spiritualitatea californiană contrabalansează perfect iluziile ceremonialurilor de pe Coasta de Nord-Vest. Printre băştinaşii yurok, lucrul bine făcut a devenit o modalitate de conectare cu o realitate adevărată, obiectele preţuite precum *dentalia* şi scalpurile de colibri fiind doar simple manifestări exterioare ale acesteia. Un etnograf contemporan explică:

> Pe măsură ce se „acumulează” şi devine mai curată, persoana în formare se vede pe sine ca fiind din ce în ce mai „reală” şi astfel vede lumea ca fiind din ce în ce mai „frumoasă”: un loc real din experienţă mai degrabă decât un simplu decor pentru o „poveste”, pentru cunoaştere intelectuală... În 1865, căpitanul Spott, de exemplu, s-a antrenat mai multe săptămâni în timp ce îl ajuta pe vraci să se pregătească pentru ceremonia Primului Somon la gurile fluviului Klamath... „bătrânul [vraci] l-a trimis să aducă lemne pentru saună. Pe drum a plâns aproape la fiecare pas pentru că acum vedea cu ochii lui cum se face”... Lacrimile, plânsul sunt de o importanţă crucială în formarea spirituală la yurok ca manifestări ale aspiraţiei, sincerităţii, smereniei şi deschiderii personale[69].

Prin astfel de eforturi individul îşi descoperea vocaţia şi scopul adevărate; iar atunci când „scopul altcuiva în viaţă este să se amestece în viaţa ta”, i s-a spus aceluiaşi etnograf, „trebuie oprit, ca nu cumva să devii sclavul lui, «animalul lui de companie»”.

Ar putea părea ciudat să-i celebrăm ca eroi antisclavie pe indienii yurok, cu manierele lor puritane şi cu extraordinarul accent cultural pe muncă şi bani (deşi mulţi abolиţionişti calvinişti nu erau foarte diferiţi). Dar, desigur, noi nu îi înfăţişăm ca pe nişte eroi, aşa cum nu dorim nici să-i înfăţişăm pe vecinii lor de pe Coasta de Nord-Vest ca pe personajele negative. Îi prezentăm pentru a ilustra modul cum procesul prin care se definesc culturile prin opoziţie unele cu altele este întotdeauna, la bază, politic, deoarece implică dezbateri conştiente despre modul potrivit de a trăi. În mod semnificativ, dezbaterile par să fi fost deosebit de intense tocmai în această zonă de graniţă dintre „regiunile culturale” antropologice.

După cum am menţionat, yurok şi vecinii lor imediaţi erau oarecum ieşiţi din comun, chiar şi după standardele californiene. Cu toate acestea, sunt ieşiţi din comun în moduri contradictorii. Pe de o parte, ei chiar deţineau sclavi, deşi puţini la număr. Aproape toate populaţiile din centrul şi sudul Californiei, maidu, wintu, pomo şi aşa mai departe, au respins această instituţie în totalitate[70]. Se pare că au existat cel puţin două motive pentru acest lucru. În primul rând, aproape

pretutindeni cu excepţia nord-vestului banii şi alte avuţii ale unui bărbat sau ale unei femei erau arse în mod ritualic la moartea sa – ceea ce, drept urmare, a servit ca un mecanism eficient de nivelare[71]. Regiunea populată de yurok-karuk-hupa a fost unul dintre puţinele locuri în care *dentalium* putea fi moştenit. Adăugaţi la aceasta şi faptul că aici disputele degenerau în război mult mai frecvent decât oriunde altundeva şi veţi obţine un fel de versiune redusă şi atenuată a sistemului de ranguri de pe Coasta de Nord-Vest, în acest caz cu o împărţire tripartită între familii bogate, yurok de rând şi săraci[72].

Captivii nu erau sclavi, toate sursele insistă că erau răscumpăraţi rapid, iar toţi ucigaşii trebuiau să plătească despăgubiri; dar pentru toate astea era nevoie de bani. Asta însemna că oamenii importanţi care adesea instigau războaie puteau profita din plin de pe urma acestora împrumutându-i pe cei care nu puteau să plătească, iar aceştia din urmă fie erau astfel reduşi la statutul de peoni pentru datorii, fie se retrăgeau să trăiască în mod ruşinos în bordeie izolate în pădure[73]. Concentrarea intensă pe obţinerea banilor şi puritanismul ce rezulta din aceasta, precum şi puternica opoziţie morală faţă de incursiunile pentru capturarea sclavilor ar putea fi văzute drept un rezultat al tensiunilor create de traiul în această zonă-tampon instabilă şi haotică dintre cele două regiuni. În alte părţi din California, existau şefi sau conducători, iar deşi aceştia nu exercitau nicio putere de constrângere, soluţionau conflictele prin strângerea colectivă de fonduri pentru despăgubiri şi viaţa culturală se axa nu atât pe acumularea de proprietăţi, cât pe organizarea unor rituri anuale de reînnoire a lumii.

Aici s-ar putea spune că se închide cercul. Scopul declarat al *potlatch*-urilor şi al competiţiilor spectaculoase pentru avere şi ranguri ereditare de pe Coasta de Nord-Vest era, în ultimă instanţă, de a câştiga roluri preţuite în marile ceremonii cu măşti din toiul iernii care erau, şi ele, menite să reînvie forţele naturii. Şefii californieni erau şi ei preocupaţi cu precădere de ceremoniile cu măşti de iarnă – fiind californieni, nu foloseau măşti propriu-zise, ci, ca în ceremonialul populaţiei kwakiutl din toiul iernii, zeii coborau pe pământ şi se întrupau în dansatori costumaţi – menite să regenereze lumea şi s-o salveze de la o distrugere iminentă. Diferenţa, desigur, era că, în absenţa unei forţe de muncă aservite sau a oricărui sistem de titluri ereditare, şefii băştinaşilor pomo sau maidu din California trebuiau să organizeze astfel de ritualuri cu totul altfel.

Câteva concluzii

Adepţii determinismului geografic au o tendinţă nefericită de a-i trata pe oameni ca pe nişte roboţei, însufleţiţi de fantezia de calcul raţional a cine ştie cărui economist. Ca să fim cinstiţi, ei nu neagă că fiinţele omeneşti sunt nişte creaturi ciudate şi pline de imaginaţie – doar că par să gândească că, pe termen lung, asta nu prea contează. Cei care nu urmează o cale optimă de utilizare a resurselor sunt meniţi să ajungă la coşul de gunoi al istoriei. Antropologii care contestă acest tip de determinism fac de obicei apel la cultură, dar în cele din urmă asta se rezumă la insistenţa pe ideea că este imposibil de dat o explicaţie: englezii acţionează aşa cum acţionează pentru că sunt englezi, iar yurok acţionează aşa cum acţionează pentru că sunt yurok; de ce sunt ei englezi sau yurok nu putem spune. Oamenii – din această perspectivă diferită, care este, în felul ei, la fel de extremă – sunt în cel mai bun caz o constelaţie arbitrară de elemente culturale, poate asamblate conform unui spirit, cod sau etos predominant, iar întrebarea care societate ajunge să aibă care etos este tratată ca fiind dincolo de orice explicaţie, o simplă aruncare aleatorie a zarurilor.

Faptul că descriem situaţia în termeni atât de tranşanţi nu înseamnă că nu există un sâmbure de adevăr în cele două poziţii. Intersecţia dintre mediul înconjurător şi tehnologie chiar are consecinţe, adesea uriaşe, iar într-o anumită măsură, diferenţa culturală chiar este doar o aruncare arbitrară a zarurilor: nu există nicio „explicaţie” pentru faptul că finlandeza este o limbă aglutinantă şi chineza e o limbă tonală; pur şi simplu aşa s-a întâmplat. Cu toate acestea, dacă tratăm arbitrarul diferenţelor lingvistice ca fundament al oricărei teorii sociale – ceea ce a făcut, în esenţă, structuralismul şi continuă să facă poststructuralismul –, rezultatul este la fel de mecanic determinist ca şi cea mai extremă formă de determinare geografică. „Limba ne vorbeşte pe noi.” Suntem condamnaţi să punem în aplicare la nesfârşit modele de comportament care nu sunt creaţia noastră – de fapt, nu sunt creaţia nimănui, până când o mişcare seismică în echivalentul cultural al plăcilor tectonice ne aşază cumva într-un nou aranjament, la fel de inexplicabil.

Cu alte cuvinte, ambele abordări presupun că deja, efectiv, ne-am împotmolit. De asta şi noi punem atâta accent pe ideea de autodeterminare. Aşa cum este rezonabil să presupunem că vânătorii de mamuţi din pleistocen, care tot oscilau între diferite forme de organizare sezonieră, trebuie să fi dezvoltat un anumit grad de conştiinţă de sine politică – să se fi gândit la meritele relative ale diferitelor moduri de a trăi unii cu alţii –, tot aşa şi reţelele complicate de diferenţe culturale care au ajuns să caracterizeze societăţile umane după sfârşitul ultimei ere glaciare trebuie să fi implicat cu siguranţă un anumit grad de introspecţie politică. Încă o dată, intenţia noastră este pur şi simplu de a-i trata pe cei care au creat aceste forme de cultură ca pe nişte adulţi inteligenţi, capabili să

reflecteze asupra lumilor sociale pe care le construiau ori le respingeau.

Evident, această abordare, ca oricare alta, poate fi dusă la extreme ridicole. Revenind pentru o clipă la *Etica protestantă* a lui Weber, este popular în anumite cercuri să se afirme că „naţiunile fac alegeri”, că unele au ales să fie protestante şi altele catolice şi că acesta este motivul principal pentru care atâţia oameni din Statele Unite sau Germania sunt bogaţi, iar atâţia din Brazilia sau Italia sunt săraci. Acest lucru are la fel de mult sens ca şi afirmaţia că, din moment ce toată lumea este liberă să ia ce decizii vrea, faptul că unii oameni ajung consultanţi financiari, iar alţii agenţi de pază este în întregime opera lor (ba chiar, de obicei, acelaşi gen de oameni fac ambele tipuri de afirmaţii). Poate că Marx a spus-o cel mai bine: ne facem singuri istoria, dar nu în condiţii pe care le alegem noi.

De fapt, unul dintre motivele pentru care teoreticienii sociali vor dezbate la nesfârşit această problemă este că nu putem şti cu adevărat cât de mult contează în realitate „factorul uman” – termenul preferat, în prezent, pentru ceea ce se numea în trecut „liber-arbitru”. Evenimentele istorice, prin definiţie, se petrec o singură dată şi nu există nicio modalitate reală de a şti dacă „s-ar fi putut” sfârşi altfel (ar fi putut Spania să nu cucerească niciodată Mexicul? ar fi putut fi inventat motorul cu aburi în Egiptul Ptolemeic, ducând la o revoluţie industrială antică?) sau măcar care ar trebui să fie rostul întrebării. Pare să facă parte din condiţia umană că, deşi nu putem prezice evenimentele viitoare, de îndată ce aceste evenimente se întâmplă, ne este greu să le considerăm altfel decât inevitabile. Nu există nicio modalitate de a şti. Aşadar, locul exact unde doreşte cineva să regleze cadranul între libertate şi determinism este în mare măsură o chestiune de gust.

Deoarece această carte este în principal despre libertate, pare potrivit să reglăm cadranul un pic mai spre stânga decât de obicei şi să examinăm posibilitatea ca fiinţele umane să aibă mai mult control colectiv asupra propriului destin decât presupunem în mod obişnuit. În loc să îi definim pe locuitorii indigeni de pe coasta nord-americană a Pacificului drept agricultori „incipienţi” sau ca exemple de complexitate „emergentă” – ceea ce este de fapt doar un alt mod de a spune că toţi „se grăbeau să-şi pună lanţurile” –, noi am examinat posibilitatea ca aceştia să fi acţionat cu ochii (mai mult sau mai puţin) deschişi şi am găsit numeroase dovezi în acest sens.

Am susţinut că sclavia a devenit un fenomen obişnuit pe Coasta de Nord-Vest în mare parte pentru că o aristocraţie ambiţioasă s-a considerat incapabilă să-şi reducă supuşii liberi la o forţă de muncă pe care să poată conta. Violenţa care a urmat pare să se fi răspândit până când oamenii din ceea ce am numit „zona de fragmentare” din nordul Californiei s-au văzut treptat nevoiţi să creeze instituţii capabile să-i protejeze de ea sau cel puţin de extremele sale. A urmat un

proces schismogenetic, prin care populaţiile de pe coastă au ajuns să se definească tot mai mult unele prin opoziţie cu altele. În niciun caz nu a fost vorba doar de o dispută despre sclavie; pare că a afectat totul, de la configuraţia gospodăriilor, norme, ritualuri şi artă până la concepţiile despre ce înseamnă să fii un om admirabil, fiind cel mai evident în atitudinile contrastante faţă de muncă, hrană şi bogăţia materială[74].

Toate acestea au jucat un rol crucial în modelarea a ceea ce străinii au ajuns să vadă ca fiind sensibilitatea predominantă a fiecărei „regiuni culturale” rezultate – extravaganţa flamboaiantă a uneia, simplitatea austeră a celeilalte. Dar a avut ca rezultat şi respingerea copleşitoare a practicii sclaviei şi a sistemului de clase pe care aceasta îl presupunea pretutindeni în California cu excepţia colţului său nord-vestic; şi chiar şi acolo a rămas puternic limitată.

Ce ne spune asta despre apariţia unor forme similare de dominaţie în fazele anterioare ale istoriei umane? Nimic sigur, bineînţeles. Este greu de ştiut cu siguranţă dacă societăţile mezolitice de pe coasta baltică sau bretonă care ne amintesc, superficial, de societăţile indigene de pe Coasta de Nord-Vest a Canadei erau, de fapt, organizate pe principii similare. „Complexitatea” – aşa cum este ea reflectată în coordonarea muncii sau în sisteme rituale elaborate – nu trebuie să însemne neapărat dominaţie. Dar pare probabil ca aranjamente similare să fi fost, într-adevăr, în curs de apariţie în unele părţi ale lumii, în anumite perioade şi locuri, şi că, atunci când au apărut, nu au rămas necontestate. Procesele regionale de diferenţiere culturală, de genul celor pentru care începem să vedem mai multe dovezi după sfârşitul ultimei epoci glaciare, erau probabil la fel de politice ca şi cele din epocile ulterioare, inclusiv cele pe care le-am analizat în acest capitol.

În al doilea rând, acum putem observa mai clar că dominaţia începe acasă. Faptul că aceste sisteme au devenit subiecte de contestare politică nu înseamnă că au fost politice la origine. Sclavia îşi are originile în război. Dar, peste tot unde o întâlnim, sclavia este de asemenea, la început, o instituţie domestică. Ierarhia şi proprietatea pot deriva din noţiuni despre sacru, dar cele mai brutale forme de exploatare îşi au originea în cele mai intime dintre relaţiile sociale: ca pervertiri ale protecţiei, iubirii şi grijii. Cu siguranţă, aceste origini nu se găsesc în guvernare. Societăţile de pe Coasta de Nord-Vest nu aveau nimic care să poată fi descris măcar vag drept o organizare politică de anvergură; s-au apropiat cel mai mult de aşa ceva prin comitetele de organizare a ceremoniilor cu măşti anuale. În schimb, întâlnim o serie nesfârşită de case mari din lemn, curţi mici gravitând, fiecare, în jurul unei familii care deţinea un titlu, oamenii de rând ataşaţi acestora şi sclavii lor personali. Chiar şi sistemul de ranguri trimitea la diviziunile din cadrul gospodăriei. Pare foarte probabil ca acest lucru să fi fost

valabil şi în alte societăţi neagricole din alte părţi.

În sfârşit, toate acestea sugerează că, din punct de vedere istoric, ierarhia şi egalitatea tind să apară împreună, completându-se reciproc. Plebeii tlingit sau haida de pe Coasta de Nord-Vest erau efectiv egali în sensul că erau cu toţii excluşi în mod egal din rândurile deţinătorilor de titluri şi, prin urmare, în comparaţie cu aristocraţii – cu identităţile lor unice –, formau un fel de masă nediferenţiată. În măsura în care societăţile californiene au respins cu totul acest aranjament, ele ar putea fi descrise ca fiind egalitare în mod conştient, dar într-un sens foarte diferit. Oricât de ciudat ar părea, acest lucru reiese cel mai limpede din entuziasmul lor pentru bani şi, din nou, comparaţiile cu vecinii lor de la nord sunt instructive. Pentru societăţile de pe Coasta de Nord-Vest, bogăţia, care era sacră în toate sensurile termenului, consta în primul rând în odoare moştenite, a căror valoare se baza pe faptul că fiecare dintre ele era unicat şi că nu mai exista nimic pe lume care să-i semene. Egalitatea între deţinătorii de titluri era pur şi simplu de neconceput, oricât de mult s-ar fi contrazis cu privire la cine avea, în cele din urmă, un rang superior. În California, cele mai importante forme de bogăţie erau reprezentate de monede a căror valoare consta în măsura în care toate şiragurile de *dentalium* sau scalpuri de ciocănitoare erau exact la fel şi, prin urmare, puteau fi numărate – şi, în general, o astfel de bogăţie nu era moştenită, ci distrusă la moartea proprietarului.

Pe măsură ce povestea noastră va continua, ne vom tot întâlni cu această dinamică. Am putea s-o numim „inegalitate de jos”. Dominaţia apare mai întâi la nivelul cel mai intim, domestic. Politica egalitară conştientă de sine apare pentru a împiedica astfel de relaţii să se extindă dincolo de aceste lumi mici, în sfera publică (care ajunge adesea să fie imaginată, pe parcurs, ca o sferă exclusivă pentru bărbaţii adulţi). Acestea sunt genul de dinamici care au culminat în fenomene precum democraţia Atenei antice. Dar rădăcinile lor ajung probabil mult mai departe în trecut, cu mult înainte de apariţia agriculturii şi a societăţilor agrare.

* În psihologia jungiană, individuarea este procesul psihic prin care cineva devine el însuşi, persoana care trebuia să fie (n.tr).

6

Grădinile lui Adonis

Revoluţia care nu a mai avut loc niciodată: cum au evitat populaţiile neolitice agricultura

Să trecem aşadar la originile agriculturii.

Prejudecăţile platoniciene şi cum ne umbresc ele ideile despre inventarea agriculturii

„Spune-mi însă”, scrie Platon:

> Plugarul înţelept, dacă are sămânţă bună şi pe care ar vrea să o vadă rodind, va merge oare, cu tot sârgul, s-o semene în plină vară în grădinile lui Adonis, gândindu-se la bucuria de a le vedea pe acestea frumos date în spic în numai opt zile? Sau, făcând astfel, oare nu o va face numai de dragul jocului şi al sărbătorii? În schimb, când e vorba de treaba lui adevărată, el va ţine seama de regulile agriculturii, va semăna în pământul potrivit şi va fi tare mulţumit dacă, în cea de-a opta lună, sămânţa pusă în pământ va da în rod[1].

Grădinile lui Adonis, la care se referă aici Platon, erau un fel de culturi festive rapide care nu produceau hrană. Pentru filosof, ele ofereau o comparaţie potrivită pentru toate lucrurile precoce, atrăgătoare, dar în cele din urmă sterile. În zilele caniculare ale verii, când nu poate creşte nimic, femeile din Atena antică amenajau mici grădini în coşuri şi ghivece. Fiecare conţinea o combinaţie de cereale şi plante aromatice cu germinare rapidă. Răsadniţele improvizate erau urcate pe scări pe acoperişurile plate ale caselor şi lăsate să se ofilească la soare: o reconstituire botanică a morţii premature a lui Adonis, vânătorul răpus, ucis în floarea vârstei de un mistreţ. Apoi, departe de privirile publicului şi ale autorităţilor civice, începeau ritualurile de pe acoperişuri. Deschise femeilor din toate clasele societăţii ateniene, inclusiv prostituatelor, acestea erau rituri de

jelire, dar şi de beţie nesăbuită şi, fără îndoială, şi alte forme de comportament extatic.

Istoricii admit că rădăcinile acestui cult practicat de femei se află în ritualurile de fertilitate mesopotamiene ale lui Dumuzi/Tammuz, zeul-păstor şi personificarea vieţii plantelor, deplâns la moartea sa, în fiecare vară. Cel mai probabil, cultul lui Adonis, întruchiparea sa din Grecia Antică, s-a răspândit spre vest, în Grecia, din Fenicia, în urma expansiunii asiriene, în secolul al VII-lea î.Hr. Astăzi, unii cercetători văd totul ca pe o subminare rebelă a valorilor patriarhale: o antiteză la austerele şi cuviincioasele tesmoforii (sărbătorile autumnale în cinstea zeiţei fertilităţii în mitologia greacă, Demeter) susţinute de stat, celebrate de soţiile cetăţenilor atenieni şi dedicate agriculturii serioase de care depindea viaţa oraşului. Alţii citesc pe dos povestea lui Adonis, ca pe un recviem pentru drama primordială a vânătorii veritabile, împinsă în umbră de apariţia agriculturii, dar nu uitată – un ecou al masculinităţii pierdute[2].

Toate bune şi frumoase, poate veţi spune, dar ce legătură au toate acestea cu originile agriculturii? Ce au a face grădinile lui Adonis cu primele zvâcniri ale agriculturii din neolitic, cu aproximativ 8.000 de ani înainte de Platon? Ei bine, într-un fel, totul. Pentru că aceste dezbateri academice încapsulează exact genul de probleme care afectează orice investigaţie modernă a acestui subiect crucial. Oare scopul agriculturii a fost încă de la început de a produce mai multă hrană pentru a aproviziona populaţiile în creştere? Cei mai mulţi cercetători presupun, din oficiu, că acesta trebuie să fi fost motivul principal pentru care a fost ea inventată. Dar poate că agricultura a început ca un proces mai ludic sau chiar subversiv – sau poate chiar ca un efect secundar al altor preocupări, cum ar fi dorinţa de a petrece mai mult timp în anumite tipuri de locuri, unde vânătoarea şi comerţul erau adevăratele priorităţi. Care din aceste două idei întruchipează cu adevărat spiritul primilor agricultori: solemnele şi pragmaticele tesmoforii sau ludicele şi decadentele grădini ale lui Adonis?

Fără îndoială, populaţiile din neolitic – primii agricultori din lume – au petrecut şi ele mult timp întorcând pe toate părţile întrebări de acest fel. Pentru a înţelege de ce facem această afirmaţie, să analizăm probabil cel mai faimos sit neolitic din lume, Çatalhöyük.

În care analizăm cum Çatalhöyükul, cel mai vechi oraş din lume, a căpătat o nouă istorie

Situat în câmpia Konya din centrul Turciei, Çatalhöyükul a fost locuit pentru prima dată în jurul anului 7400 î.Hr. şi a continuat să fie populat timp de aproximativ 1.500 de ani (pentru o calibrare mentală, cam tot atâta ne separă de Amalafrida, regina vandalilor, care a atins apogeul influenţei sale în jurul anului 523 d.Hr.). Renumele sitului derivă în parte din dimensiunile sale surprinzătoare. Cu o suprafaţă de treisprezece hectare, era mai mult oraş decât sat, cu o populaţie de aproximativ 5.000 de locuitori. Cu toate acestea, era un oraş fără un centru şi fără o infrastructură aparente; nu existau nici măcar străzi, ci doar o aglomerare densă de locuinţe, una după alta, toate cam la fel de mari şi dispuse în mod similar, în fiecare intrându-se de pe acoperiş, cu ajutorul unei scări.

Dacă planul general al oraşului Çatalhöyük sugerează un etos al uniformităţii anoste, un labirint de ziduri de lut identice, viaţa interioară a clădirilor sale trimite exact în direcţia opusă. De fapt, situl este faimos şi pentru gustul vădit macabru al locuitorilor săi în materie de design interior. Dacă aţi aruncat vreodată o privire în interiorul unei case din Çatalhöyük, nu îl veţi mai uita niciodată: camere de zi centrale, cu o lăţime nu mai mare de cinci metri, în care tigve şi coarne de vite şi alte creaturi împung spre interior din pereţi şi uneori spre exterior din mobile şi alte obiecte. În multe încăperi existau, de asemenea, picturi murale în culori vii şi mulaje figurative, precum şi platforme sub care se aflau o parte dintre morţii familiei – rămăşiţele a şase până la şaizeci de persoane într-o singură casă – care îi susţineau pe cei vii. Nu putem să nu ne amintim de viziunea lui Maurice Sendak despre o casă magică în care „pereţii au devenit lumea din jur”[3].

Generaţii de arheologi au dorit să vadă Çatalhöyükul ca pe un monument al „originilor agriculturii”. Cu siguranţă, este uşor de înţeles de ce ar trebui să fie aşa. Se numără printre primele aşezări mari despre care ştim ai căror locuitori practicau agricultura şi care îşi procurau cea mai mare parte a hranei din cereale domesticite, leguminoase, oi şi capre. Pare aşadar rezonabil să-i privim ca pe inginerii a ceea ce a fost numit încă de pe vremea lui V. Gordon Childe – specialist în preistorie şi autor al cărţilor *Man Makes Himself* (1936) şi *What Happened in History* (1942) – „revoluţia agricolă”, iar în anii 1960, când a început să fie scoasă la lumină, remarcabila cultură materială de la Çatalhöyük a fost interpretată în acest fel. Figurinele de lut reprezentând femei aşezate, inclusiv un exemplu celebru flancat de feline, au fost interpretate ca reprezentări ale unei zeiţe-mamă, care veghea la fertilitatea femeilor şi a culturilor. Despre craniile de bou („bucranii”) fixate pe pereţi s-a presupus că sunt cele ale vitelor domestice, închinate unei zeităţi taurine responsabile cu protejarea şi reproducerea turmelor. Anumite clădiri au fost identificate ca fiind „sanctuare”. S-a presupus că toată această viaţă rituală se raporta la o agricultură serioasă – o

piesă de teatru neolitic, mai degrabă în spiritul lui Demeter decât al lui Adonis[4].

Dar săpăturile mai recente sugerează că ne-am cam grăbit să renunţăm la Adonis[5]. Începând cu anii 1990, noi metode de muncă de teren la Çatalhöyük au generat o serie de surprize, care ne obligă să revizuim atât istoria celui mai vechi oraş din lume, cât şi modul în care gândim referitor la originile agriculturii în general. Se constată că bovinele nu erau domestice: acele cranii impresionante aparţineau unor bouri sălbatici şi fioroşi. Sanctuarele nu erau sanctuare, ci case în care oamenii se ocupau de sarcini cotidiene precum gătitul, mâncatul şi meşteşugurile – la fel ca oriunde altundeva, doar că se întâmpla să conţină o densitate mai mare de accesorii ritualice. Chiar şi Zeiţa-Mamă a fost împinsă într-un con de umbră. Nu neapărat că figurinele feminine corpolente au încetat complet să mai apară în cursul săpăturilor, dar noile piese descoperite tindeau să apară nu în sanctuare sau pe tronuri, ci în gropile de gunoi de lângă case, cu capetele rupte, nepărând să fi fost tratate tocmai ca nişte obiecte de veneraţie religioasă[6].

În prezent, majoritatea arheologilor consideră că interpretarea imaginilor preistorice ale unor femei corpolente ca fiind „zeiţe ale fertilităţii” este profund greşită. Însăşi ideea că ar fi aşa ceva este rezultatul unor fantezii victoriene demult depăşite referitoare la „matriarhatul primitiv”. În secolul al XIX-lea, este adevărat, matriarhatul era considerat modul implicit de organizare politică al societăţilor din neolitic (spre deosebire de patriarhatul opresiv din Epoca bronzului, care i-a urmat). În consecinţă, aproape orice imagine a unei femei cu aspect fertil era interpretată ca reprezentând o zeiţă. Astăzi, arheologii sunt mai degrabă înclinaţi să sugereze că multe figurine ar fi putut fi echivalentul local al păpuşilor Barbie (genul de păpuşi Barbie pe care le-ar fi putut avea o societate cu standarde foarte diferite de frumuseţe feminină); sau că diferite figurine ar fi putut avea scopuri complet diferite (fără îndoială corect); sau să respingă întreaga dezbatere insistând că pur şi simplu nu avem nicio idee de ce au creat oamenii atâtea imagini feminine şi nici nu vom avea vreodată, astfel încât orice interpretări care se oferă sunt mai degrabă proiecţii ale presupunerilor noastre cu privire la femei, gen sau fertilitate decât ceva care să fi avut sens pentru un locuitor al Anatoliei în neolitic.

Toate acestea ar putea părea un pic pedante, dar, după cum vom vedea, această despicare a firului în patru are o miză foarte mare.

În care pătrundem într-un soi de zonă interzisă academică şi discutăm despre posibilitatea existenţei matriarhatelor în neolitic

Nu doar ideea de „matriarhat primitiv” a devenit astăzi un fel de baubau, ci chiar şi sugestia că femeile ocupau poziţii neobişnuit de importante în primele comunităţi agricole atrage cenzura academică. Poate că acest lucru nu este în întregime surprinzător. La fel cum rebelii sociali, începând cu anii 1960, au tins să idealizeze cetele de vânători-culegători, generaţiile anterioare de poeţi, anarhişti şi boemi au tins să idealizeze neoliticul ca pe o teocraţie imaginară, benefică, guvernată de preotese ale Marii Zeiţe, îndepărtata strămoaşă atotputernică a Inannei, a lui Iştar, Astarte şi a lui Demeter însăşi – asta până când aceste societăţi au fost copleşite de călăreţi violenţi şi patriarhali, vorbitori de limbi indo-europene, care coborau din stepe sau, în cazul Orientului Mijlociu, de nomazi vorbitori de limbi semitice veniţi din deşerturi. Modul în care vedeau oamenii această confruntare imaginară a devenit sursa unei divizări politice semnificative la sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX.

Ca să vă faceţi o idee despre acest fenomen, să vorbim puţin despre Matilda Joslyn Gage (1826-1898), considerată în timpul vieţii sale una dintre cele mai importante feministe americane. Gage a fost şi anticreştină, atrasă de „matriarhatul” indienilor haudenosaunee, despre care credea că este unul dintre puţinele exemple de organizare socială neolitică încă existente, şi o apărătoare fermă a drepturilor populaţiilor indigene, în aşa măsură, încât a fost adoptată în cele din urmă ca mamă de clan mohawk. (Şi-a petrecut ultimii ani din viaţă în casa ginerelui ei devotat, L. Frank Baum, autorul cărţilor despre Oz – o serie de douăsprezece volume în care, aşa cum au arătat mulţi, există regine, vrăjitoare bune şi prinţese, dar nici măcar o singură figură masculină cu autoritate legitimă.) În *Woman, Church, and State* (1893), Gage a postulat existenţa universală a unei forme timpurii de societate „ numite matriarhat sau domnia Mamei”, în care instituţiile de guvernare şi religia erau modelate după relaţia dintre mamă şi copil în cadrul familiei.

Sau gândiţi-vă la unul din cei doi studenţi favoriţi ai lui Sigmund Freud: Otto Gross, un anarhist care în anii de dinaintea Primului Război Mondial a dezvoltat o teorie conform căreia superegoul este de fapt patriarhal şi trebuie distrus pentru a elibera inconştientul colectiv matriarhal şi benevolent, pe care el îl vedea ca pe un reziduu ascuns, dar încă viu al neoliticului. (Ceea ce s-a şi apucat să facă mai ales cu ajutorul drogurilor şi al relaţiilor sexuale poliamoroase; lucrarea lui Gross este acum amintită în mare parte pentru influenţa pe care a avut-o asupra celuilalt student preferat al lui Freud, Carl Jung, care a păstrat ideea de inconştient colectiv, dar a respins concluziile politice ale lui Gross.) După Marele Război, naziştii au început să preia aceeaşi poveste a invaziilor „ariene” din perspectiva exact opusă, reprezentându-i pe invadatorii imaginari, patriarhali ca pe strămoşii rasei lor superioare.

Cu o politizare atât de intensă a unor interpretări evident fanteziste ale preistoriei, nu este de mirare că subiectul „matriarhatului primitiv” a devenit mai degrabă stânjenitor – echivalentul intelectual al unei zone interzise – pentru generaţiile următoare. Dar este greu de evitat impresia că mai e ceva aici. Gradul de obliterare a fost extraordinar, cu mult mai mare decât ar fi justificat de simpla suspiciune că o teorie este exagerată sau perimată. Cercetătorii de astăzi tratează credinţa în matriarhatul primitiv ca pe un soi de ofensă intelectuală, aproape la fel ca „rasismul ştiinţific”, iar exponenţii săi au fost şterşi din istorie: Gage din istoria feminismului, Gross din cea a psihologiei (în ciuda faptului că a inventat concepte precum introversiunea şi extroversiunea şi că a colaborat îndeaproape cu tot felul de nume mari, de la Franz Kafka şi dadaiştii berlinezi până la Max Weber).

Asta e ciudat. La urma urmei, un secol şi ceva pare un interval mai mult decât suficient pentru ca apele să se liniştească. De ce este această chestiune încă atât de învăluită de tabu?

Sensibilitatea existentă astăzi derivă dintr-o reacţie împotriva moştenirii unei arheologe americane de origine lituaniană pe nume Marija Gimbutas. În anii 1960 şi 1970, Gimbutas a fost o autoritate de marcă în domeniul preistoriei târzii a Europei de Est. Astăzi, ea este deseori prezentată ca fiind la fel de bizară ca rebelii psihiatrici precum Otto Gross, fiind acuzată că a încercat să reînvie sub o înfăţişare modernă cele mai ridicole dintre vechile fantezii victoriene. Acest lucru nu numai că nu este adevărat (foarte puţini dintre cei care îi resping lucrările par să fi citit efectiv vreuna din ele), ci a şi creat o situaţie în care cercetătorilor le vine greu chiar şi să facă speculaţii privind modul cum au ajuns ierarhia şi exploatarea să prindă rădăcini în sfera domestică – dacă nu cumva vor să se întoarcă la Rousseau şi la ideea simplistă că agricultura sedentară a generat cumva automat puterea soţilor asupra soţiilor şi a taţilor asupra copiilor.

De fapt, dacă citim cărţile lui Gimbutas – cum ar fi *The Goddesses and Gods of Old Europe* (1982) –, ne dăm seama rapid că autoarea lor a încercat să facă ceva ce, până atunci, numai bărbaţilor le fusese îngăduit: să elaboreze o metanaraţiune despre originile civilizaţiei eurasiatice. A făcut acest lucru luând ca elemente constitutive exact genul de „regiuni culturale” despre care am discutat în ultimul capitol şi folosindu-le pentru a argumenta că, în unele privinţe (deşi, cu siguranţă, nu în toate), vechea poveste victoriană despre agricultori care venerau zeiţe şi invadatori arieni era de fapt adevărată.

Gimbutas era în principal interesată să înţeleagă în linii mari o tradiţie culturală pe care ea o numea „Vechea Europă”, o lume a satelor neolitice stabile centrată pe Balcani şi estul Mediteranei (dar care se extindea şi mai spre nord), unde, potrivit autoarei, bărbaţii şi femeile erau preţuiţi în mod egal, iar

diferenţele de bogăţie şi de statut erau clar delimitate. Conform estimărilor sale, Vechea Europă se încadra cam în intervalul 7000-3500 î.Hr. – din nou, o perioadă destul de apreciabilă. Ea credea că aceste societăţi erau în esenţă paşnice şi susţinea că ele împărtăşeau un panteon comun tutelat de o zeiţă supremă, al cărei cult este atestat de sute de figurine feminine – unele reprezentate cu măşti – găsite în aşezări neolitice, din Orientul Mijlociu până în Balcani[7].

Potrivit lui Gimbutas, „Vechea Europă” s-a sfârşit catastrofal în mileniul III î.Hr., când Balcanii au fost invadaţi de nişte populaţii de păstori – aşa-numitele populaţii „ale kurganelor” – originare din stepa pontică, la nord de Marea Neagră. *Kurgan* se referă la caracteristica cel mai uşor de recunoscut din punct de vedere arheologic a acestor grupuri: tumuli din pământ ridicaţi deasupra mormintelor unor războinici (de obicei bărbaţi), îngropaţi cu arme şi podoabe de aur şi cu sacrificarea extravagantă a unor animale şi uneori şi a unor „slujitori” umani. Toate aceste particularităţi atestau valori aflate în antiteză cu etosul comunitar al Vechii Europe. Grupurile nou-venite erau aristocratice şi „androcratice” (adică patriarhale) şi erau extrem de războinice. Gimbutas le considera responsabile de răspândirea spre vest a limbilor indo-europene, de crearea unor noi tipuri de societăţi bazate pe subordonarea radicală a femeilor şi de ridicarea războinicilor la rangul de castă conducătoare.

După cum am observat, toate acestea semănau într-o oarecare măsură cu vechile fantezii victoriene – dar existau diferenţe esenţiale. Versiunea mai veche era înrădăcinată într-o antropologie evoluţionară care presupunea că matriarhatul a fost condiţia iniţială a omenirii deoarece se presupunea că, la început, oamenii nu înţelegeau paternitatea biologică şi presupuneau că femeile fac singure copii. Desigur, acest lucru însemna că şi comunităţile de vânători-culegători de dinaintea lor ar fi trebuit să fie cel puţin la fel de matriliniare şi de matriarhale ca şi primii agricultori – teză pe care mulţi au şi susţinut-o, ab initio, în ciuda lipsei totale a dovezilor de orice fel. Gimbutas nu propunea totuşi nimic de genul acesta: ea susţinea că în neolitic femeile se bucuraseră de autonomie şi de prioritate rituală în Orientul Mijlociu şi în Europa. Cu toate acestea, până în anii 1990 multe dintre ideile ei fuseseră preluate de ecofeministe, de religiile New Age şi de o mulţime de alte mişcări sociale; la rândul lor, acestea au inspirat o multitudine de cărţi populare, de la filosofice până la ridicole – şi pe parcurs s-au amestecat cu unele dintre cele mai extravagante idei victoriene mai vechi.

Având în vedere toate acestea, mulţi arheologi şi istorici au tras concluzia că Gimbutas se înscria undeva în zona gri dintre cercetarea ştiinţifică şi literatura populară. Nu după mult timp, lumea academică o acuza de te miri ce: ba că îşi selectează subiectiv dovezile, ba că nu ţine pasul cu progresele metodologice, ba

că îi discriminează pe bărbaţi sau că se complace în „crearea de mituri”. A fost supusă chiar şi insultei supreme a psihanalizei publice, atunci când reviste academice de renume au publicat articole care sugerau că teoriile ei despre dislocarea Vechii Europe sunt în esenţă nişte proiecţii fantasmagorice ale experienţei sale de viaţă tumultoase, căci Gimbutas fugise din ţara sa natală, Lituania, la sfârşitul celui de-al Doilea Război Mondial, după invaziile străine[8].

Din fericire, poate, Gimbutas, care a murit în 1994, nu a mai apucat să vadă toate astea. Dar asta a însemnat şi că nu a mai putut să răspundă. Unele dintre aceste critici, poate majoritatea, aveau un sâmbure de adevăr – deşi critici similare ar putea fi formulate, fără îndoială, la adresa aproape oricărui arheolog care avansează o explicaţie istorică de mare anvergură. Argumentele lui Gimbutas implicau un soi de creare de mituri, ceea ce explică parţial această desfiinţare a tuturor teoriilor sale de către comunitatea academică. Dar, atunci când cercetătorii de sex masculin se apucă să creeze şi ei mituri similare – şi, după cum am văzut, fac asta frecvent –, ei nu numai că nu sunt contestaţi, ci câştigă adesea şi premii literare prestigioase şi se înfiinţează cursuri onorifice care le poartă numele. Se poate spune că Gimbutas a fost văzută ca amestecându-se şi subminând cât se poate de conştient un gen de metanaraţiune care fusese (şi încă este) dominat în întregime de autori de sex masculin, cum suntem şi noi. Răsplata ei nu a fost însă un premiu literar şi nici măcar un loc printre distinşii înaintaşi ai arheologiei, ci o defăimare postumă cvasiunanimă sau, mai rău, transformarea ei în ţinta unui dispreţ umilitor.

Cel puţin până de curând.

În ultimii câţiva ani, analiza unor mostre arhaice de ADN – care nu era posibilă pe vremea lui Gimbutas – i-a determinat pe o serie de arheologi de renume să admită că măcar o parte semnificativă a reconstituirii sale era probabil corectă. Dacă aceste noi argumente, avansate pe baza geneticii populaţiilor, sunt corecte măcar în linii mari, atunci chiar a existat o expansiune a populaţiilor de păstori din câmpiile aflate la nord de Marea Neagră cam în perioada în care credea Gimbutas că a avut loc: mileniul III î.Hr. Unii cercetători susţin chiar că în acea perioadă au avut loc migraţii masive din stepa eurasiatică, ducând la înlocuirea populaţiei şi poate şi la răspândirea limbilor indo-europene în zone întinse din Europa Centrală, exact aşa cum afirmase Gimbutas. Alţii sunt mult mai prudenţi; dar, în orice caz, după decenii de tăcere aproape totală, oamenii vorbesc din nou despre astfel de lucruri şi, prin urmare, despre studiile Marijei Gimbutas[9].

Cum rămâne deci cu cealaltă jumătate a argumentaţiei lui Gimbutas, conform căreia societăţile din neoliticul timpuriu erau relativ lipsite de ranguri şi ierarhii? Înainte chiar de a începe să răspundem la această întrebare, trebuie să

clarificăm câteva concepţii greşite. De fapt, Gimbutas nu a susţinut niciodată direct existenţa matriarhatelor în neolitic. Ba chiar termenul pare să însemne lucruri foarte diferite pentru autori diferiţi. În măsura în care „matriarhatul” descrie o societate în care femeile deţin o preponderenţă a poziţiilor politice formale, se poate spune într-adevăr că acest fenomen este extrem de rar în istoria omenirii. Există o mulţime de exemple de femei care au exercitat o putere executivă reală, au condus armate ori au creat legi, dar aproape nicio societate în care se preconizează în mod normal ca *numai* femeile să exercite puterea executivă, să conducă armate ori să creeze legi. Nici măcar regine puternice precum Elisabeta I a Angliei, Împărăteasa văduvă a Chinei sau Ranavalona I a Madagascarului nu au desemnat în principal alte femei să le fie sfetnici, comandanţi, judecători şi funcţionari.

În orice caz, un alt termen – *ginarhie* sau *ginecocraţie* – descrie guvernarea politică a femeilor. Cuvântul *matriarhat* înseamnă ceva destul de diferit. Există o anumită logică aici: *patriarhat*, la urma urmei, nu se referă în primul rând la faptul că bărbaţii deţin funcţii publice, ci mai ales la autoritatea patriarhilor, adică a bărbaţilor care sunt şefii familiei – autoritate care acţionează apoi ca model simbolic şi bază economică ale puterii masculine şi în alte domenii ale vieţii sociale. Matriarhatul s-ar putea referi la o situaţie echivalentă, în care rolul mamelor în familie devine, în mod similar, un model şi o bază economică pentru autoritatea feminină în alte aspecte ale vieţii (ceea ce nu implică neapărat dominanţă într-un sens violent sau de excludere), în care, prin urmare, femeile deţin o preponderenţă a puterii generale de zi cu zi.

Privite astfel, matriarhatele sunt destul de reale. Kandiaronk însuşi a trăit probabil într-un matriarhat. Pe vremea lui, grupurile vorbitoare de irocheză, precum wendat, trăiau în oraşe formate din locuinţe comune care adăposteau cinci sau şase familii. Fiecare locuinţă era condusă de un sfat al femeilor – bărbaţii care locuiau acolo nu aveau un sfat propriu paralel – ale cărui membre controlau toate proviziile-cheie de îmbrăcăminte, unelte şi alimente. Sfera politică în care se mişca Kandiaronk era poate singura din societatea wendat în care nu predominau femeile şi chiar şi aşa existau sfaturi ale femeilor ce aveau drept de veto asupra oricărei decizii a sfaturilor bărbaţilor. Conform acestei definiţii, naţiunile pueblo, cum ar fi hopi şi zuñi, ar putea fi şi ele calificate drept matriarhate, în timp ce minangkabau, o populaţie musulmană din Sumatra, se descriu ca fiind matriarhali exact din aceleaşi motive[10].

Este adevărat că astfel de organizări matriarhale sunt oarecum ieşite din comun – cel puţin în documentele etnografice, care acoperă cam ultimii 200 de ani. Dar, odată ce este limpede că astfel de organizări pot exista, nu avem niciun motiv întemeiat pentru a exclude posibilitatea ca ele să fi fost mai frecvente în

neolitic sau pentru a presupune că Gimbutas – căutându-le acolo – făcea ceva inerent fantezist ori eronat. La fel ca în cazul oricărei ipoteze, este mai degrabă o chestiune de cântărire a dovezilor.

Ceea ce ne duce înapoi la Çatalhöyük.

În care ne gândim cum ar fi putut fi de fapt viaţa în cel mai faimos oraş din neolitic

O serie de descoperiri recente printre obiectele de artă miniaturală de la Çatalhöyük par să arate că forma feminină s-a bucurat de o atenţie specială în cadrul ritualic, în meşteşugurile artizanale şi în reflecţia simbolică asupra vieţii şi a morţii. Una dintre aceste miniaturi este o figurină din lut care, văzută din faţă, prezintă forma feminină corpolentă tipică, transformându-se, privită din spate, într-un schelet modelat cu grijă, sugerat de braţele care par emaciate. Capul, acum pierdut, era fixat într-o gaură în partea superioară. O altă figurină feminină prezintă o cavitate minusculă în centrul spatelui, în care fusese plasată o sămânţă de plantă sălbatică. Iar în interiorul unei platforme domestice de tipul celor folosite pentru înmormântări, săpăturile au scos la iveală o figurină din calcar reprezentând o femeie, deosebit de grăitoare şi minunat sculptată. Reprezentarea sa detaliată clarifică un aspect al figurinelor mai obişnuite realizate din argilă: sânii lăsaţi, burta căzută şi colacii de grăsime par să semnifice nu sarcina, aşa cum se credea cândva, ci vârsta[11].

Astfel de descoperiri sugerează că figurinele feminine cele mai răspândite, deşi în mod clar nu erau toate obiecte de cult, nu erau neapărat nici păpuşi sau jucării. Zeiţe? Probabil că nu. Dar foarte posibil femei care aveau un soi de autoritate, formele lor dezvăluind un interes faţă de femeile vârstnice. Şi nu au fost găsite reprezentări echivalente ale unor bărbaţi bătrâni. Desigur, asta nu înseamnă că ar trebui să ignorăm numeroasele alte figurine din neolitic care au posibile atribute falice sau atribute masculine şi feminine amestecate ori care sunt atât de schematice, încât nici măcar nu ar trebui să încercăm să le identificăm ca fiind masculine sau feminine ori chiar în mod clar umane. La fel, legăturile ocazionale dintre figurinele din neolitic şi purtarea măştilor – atestate atât în Orientul Mijlociu, cât şi în Europa de Est[12] – pot face trimitere la ocazii sau reprezentaţii în care astfel de distincţii categorice erau intenţionat estompate sau chiar inversate (într-un mod similar, de exemplu, cu ceremoniile cu măşti de pe coasta pacifică a Americii de Nord, unde zeităţile şi cei care le întruchipau

erau aproape invariabil bărbaţi).

Nu există nicio dovadă că locuitorii de sex feminin din Çatalhöyük se bucurau de un nivel de trai mai bun decât cei de sex masculin. Studiile detaliate ale danturii şi osemintelor umane dezvăluie că dieta şi sănătatea lor erau similare, aşa cum erau şi tratamentul ritual al trupurilor bărbaţilor şi cel al trupurilor femeilor după moarte[13]. Cu toate acestea, ideea este că în arta portabilă de la Çatalhöyük nu există reprezentări la fel de elaborate sau de măiestrit realizate ale formelor masculine. Altfel stau lucrurile în ceea ce priveşte decorarea pereţilor. Acolo unde, din picturile murale care s-au păstrat, ies la iveală scene coerente, acestea înfăţişează mai ales vânarea şi hăituirea unor animale sălbatice precum mistreţi, căprioare, urşi şi tauri. Participanţii sunt bărbaţi şi băieţi, aparent înfăţişaţi în diferite etape ale vieţii sau poate intrând în aceste etape prin intermediul încercărilor iniţiatice ale vânătorii. Unele dintre aceste siluete dinamice poartă piei de leopard; într-o scenă de momire a cerbului, toţi au barbă.

Un lucru ce reiese limpede din cercetările mai recente de la Çatalhöyük este modul în care organizarea casei impregnează aproape fiecare aspect al vieţii sociale. În ciuda dimensiunii şi densităţii considerabile ale arealului construit, nu există nicio dovadă a existenţei unei autorităţi centrale. Fiecare locuinţă pare mai mult sau mai puţin o lume în sine – un loc separat de depozitare, producţie şi consum. De asemenea, fiecare dintre ele pare să fi deţinut un grad substanţial de control asupra propriilor ritualuri, mai ales în ceea ce priveşte tratamentul morţilor, deşi experţii în ritualuri ar fi putut circula, desigur, de la o casă la alta. Deşi nu este limpede ce reguli şi obiceiuri sociale erau responsabile pentru menţinerea autonomiei locuinţelor, ceea ce pare evident este că aceste reguli erau învăţate în principal în cadrul gospodăriei înseşi; nu doar prin ceremoniile proprii, ci şi prin microrutinele sale de gătit, de curăţare a podelelor, de lipire a pereţilor şi aşa mai departe[14]. Toate acestea amintesc vag de Coasta de Nord-Vest, unde societatea era o colecţie de case mari, cu deosebirea că locuitorii acestor case din neolitic nu par să fi fost împărţiţi pe ranguri.

Locuitorii din Çatalhöyük par să fi pus mare preţ pe rutină. Vedem acest lucru cel mai limpede în reproducerea meticuloasă a amenajărilor domestice de-a lungul timpului. Casele erau folosite, de obicei, între 50 şi 100 de ani, după care erau demontate cu grijă şi tasate pentru a face temeliile noilor case. S-a ridicat zid de lut peste zid de lut, în acelaşi loc, secole de-a rândul, pe perioade care ajungeau până la un mileniu întreg. Şi mai uimitor este faptul că elemente mai mici, cum ar fi vetrele din lut, cuptoarele, spaţiile de depozitare şi platformele, urmează adesea aceleaşi tipare repetitive de construcţie, pe perioade la fel de lungi. Chiar şi anumite imagini şi amenajări rituale revin, iar şi iar, realizate

diferit, dar în aceleaşi amplasamente, deseori la mare distanţă în timp.

A fost Çatalhöyükul aşadar o „societate egalitară”? Nu există niciun semn al vreunui ideal egalitarist conştient în sensul, de exemplu, al unei preocupări pentru uniformitate în artă, arhitectură sau cultură materială; dar nu există nici prea multe semne explicite ale unei ierarhii. Cu toate acestea, pe măsură ce casele individuale şi-au construit istorii, ele par să fi dobândit şi un anumit grad de prestigiu cumulativ. Asta se reflectă într-o anumită densitate a trofeelor de vânătoare, a platformelor funerare şi a obsidianului – o rocă vulcanică de culoare neagră, obţinută din surse aflate în regiunile muntoase ale Capadociei, la aproximativ 200 de kilometri spre nord. Autoritatea caselor longevive pare să fie în concordanţă cu ideea că bătrânii – şi poate mai ales femeile în vârstă – deţineau poziţii de influenţă. Dar locuinţele mai prestigioase sunt răspândite printre cele mai puţin prestigioase şi nu se grupează în cartiere de elită. În ceea ce priveşte relaţiile de gen, putem recunoaşte un anumit grad de simetrie sau cel puţin de complementaritate. În pictură, temele masculine nu le includ pe cele feminine şi nici invers. Din contră, cele două domenii par să fi fost ţinute separat, în sectoare diferite ale locuinţelor.

Care erau realităţile subiacente ale vieţii sociale şi ale muncii la Çatalhöyük? Poate cel mai frapant la toate aceste forme de artă şi de ritual este că nu fac aproape nicio trimitere la agricultură. După cum am menţionat, cerealele (grâu şi orz) şi animalele (oi şi capre) domestice erau mult mai importante decât resursele sălbatice din punct de vedere nutriţional. Ştim asta datorită resturilor organice recuperate în cantitate mare din fiecare casă. Cu toate acestea, timp de 1.000 de ani viaţa culturală a comunităţii a rămas orientată cu încăpăţânare către lumea vânatului şi a culesului. În acest punct, trebuie să ne întrebăm cât de completă este imaginea pe care o avem despre viaţa la Çatalhöyük şi unde ar putea fi cele mai mari lacune.

Cum ar fi putut funcţiona sezonalitatea vieţii sociale în primele comunităţi agricole

Doar aproximativ 5% din situl neolitic Çatalhöyük a fost excavat[15]. Sondajele şi prospecţiunile nu ne oferă niciun motiv special să credem că alte părţi ale oraşului erau substanţial diferite, dar ne amintesc cât de puţin ştim de fapt şi că trebuie să ne gândim şi la ceea ce lipseşte din datele arheologice. De pildă, este clar că podelele caselor erau măturate cu regularitate, astfel încât

distribuţia artefactelor este departe de a oferi o reprezentare clară a activităţilor din trecut, care pot fi urmărite în mod fiabil doar cu ajutorul micilor fragmente şi reziduuri încorporate în tencuială[16]. S-au găsit şi urme ale unor rogojini din stuf care acopereau suprafeţele de locuit şi mobilierul, ceea ce tulbură şi mai mult imaginea. Nu ştim neapărat tot ceea ce se întâmpla în aceste case sau poate nu ştim nici măcar jumătate – şi nici măcar cât timp petreceau oamenii de fapt în aceste structuri înghesuite şi ciudate.

În acest context, merită să privim situl Çatalhöyük dintr-o perspectivă mai amplă, în raport cu vechile sale împrejurimi, pe care arheometria ne permite să le reconstituim, cel puţin în linii mari. Çatalhöyükul era situat într-o zonă mlăştinoasă (de unde tot lutul şi argila) inundată sezonier de râul Çarşamba, care se despărţea în două braţe la intrarea în câmpia Konya. Probabil că situl era înconjurat de mlaştini în cea mai mare parte a anului, alternând cu porţiuni mai înalte de teren uscat. Iernile erau reci şi umede, iar verile toride. Din primăvară până în toamnă, oile şi caprele erau probabil mutate de la o păşune la alta pe această câmpie şi uneori mai departe, în zonele înalte. Culturile arabile erau cel mai probabil semănate primăvara târziu în valea inundabilă a râului Çarşamba, unde puteau ajunge la maturitate în doar trei luni, recoltarea şi prelucrarea făcându-se la sfârşitul verii: cereale cu creştere rapidă, în anotimpul lui Adonis[17].

Deşi toate aceste activităţi se poate să se fi desfăşurat destul de aproape de oraş, ele trebuie să fi implicat periodic, inevitabil, o dispersare şi o reconfigurare a organizării muncii şi a relaţiilor sociale în general. Iar cum ne amintesc riturile lui Adonis, este posibil ca pe acoperişuri să fi existat un alt tip de viaţă socială. De fapt este foarte probabil ca ceea ce vedem în vestigiile mediului construit de la Çatalhöyük să fie în mare parte configuraţia socială predominantă în timpul iernii, cu ceremonialismul ei intens şi caracteristic axat pe vânătoare şi pe venerarea morţilor. În această perioadă a anului, când recolta era culeasă, organizarea necesară pentru munca agricolă ar fi făcut loc altui tip de realitate socială în timp ce viaţa comunităţii se retrăgea înapoi în case, la fel cum turmele de oi şi capre se retrăgeau în ţarcurile lor.

Variaţiile sezoniere ale structurii sociale[18] erau cât se poate de prezente la Çatalhöyük, iar aceste alternanţe atent echilibrate par esenţiale pentru a înţelege de ce oraşul a dăinuit. În raporturile cotidiene ale vieţii de familie, în cadrul aceleiaşi gospodării şi între case, prevala un grad impresionant de egalitate. Totuşi, în acelaşi timp, ierarhia s-a dezvoltat într-un ritm mai lent, în cadrul unor ritualuri care îi uneau pe cei vii cu cei morţi. Păstoritul şi cultivarea implicau cu siguranţă o diviziune strictă a muncii, pentru asigurarea recoltei anuale şi pentru protejarea turmelor – dar, dacă este aşa, această diviziune nu prea şi-a găsit locul în viaţa ceremonială a casei, care îşi trăgea energia din surse mai vechi, mai

degrabă din Adonis decât din Demeter.

S-a iscat totuşi o controversă cu privire la terenurile cultivate de oamenii din Çatalhöyük. La început, studiile microscopice ale resturilor de cereale au sugerat o localizare pe sol uscat. Având în vedere întinderea cunoscută a mlaştinilor arhaice din bazinul Konya, asta ar presupune că terenurile arabile erau situate la cel puţin 12 kilometri de oraş, ceea ce nu pare deloc plauzibil în absenţa măgarilor sau a carelor cu boi (să nu uităm că vitele nu erau încă domesticite în această regiune, darămite înhămate la ceva). Analizele ulterioare indică o localizare mai în apropiere, pe solurile aluvionare din lunca râului Çarşamba[19]. Distincţia este importantă din mai multe motive, nu doar ecologice, ci şi istorice, ba chiar şi politice, deoarece modul în care ne reprezentăm realitatea sa practică are implicaţii directe asupra felului cum privim consecinţele sociale ale agriculturii în neolitic.

Pentru a înţelege exact de ce, trebuie să adoptăm o perspectivă şi mai largă.

Despre scindarea Semilunii Fertile

În anii 1960, când a fost cercetat pentru prima dată Çatalhöyükul, descoperirea surprinzătoare a caselor decorate cu cranii de vite i-a făcut pe mulţi să presupună, destul de rezonabil de altfel, că câmpia Konya a fost un leagăn al domesticirii animalelor. În prezent se ştie că bovinele (şi mistreţii) au fost domesticite pentru prima dată cu 1.000 de ani înainte de întemeierea oraşului Çatalhöyük şi în cu totul alt loc: în preajma cursurilor superioare ale Tigrului şi Eufratului, care se află mai la est în Asia, în zona numită Semiluna Fertilă. Cam din această direcţie şi-au procurat întemeietorii Çatalhöyükului baza economiei lor agrare, inclusiv cereale, leguminoase, oi şi capre domestice. Dar nu au adoptat şi bovine sau porcine domestice. De ce nu?

Având în vedere că nu au existat obstacole legate de mediu, trebuie să presupunem că a fost vorba despre un element de refuz cultural. Explicaţia cea mai plauzibilă este şi cea mai evidentă. După cum sugerează arta şi ritualurile de la Çatalhöyük, vitele sălbatice şi mistreţii erau foarte preţuiţi ca pradă şi probabil că fuseseră aşa dintotdeauna. Perspectiva de a înlocui aceste animale periculoase cu specii domestice mai docile implica riscul unor serioase pierderi de prestigiu, poate mai ales pentru bărbaţi. Lăsând vitele să rămână exclusiv în forma lor sălbatică dintotdeauna – un animal mare, dar şi suplu, rapid şi foarte impresionant –, rămânea intactă şi un anumit tip de societate umană. În

consecinţă, vitele au rămas sălbatice şi spectaculoase până în jurul anului 6000 î.Hr.[20].

Deci ce *este* sau ce a fost mai exact Semiluna Fertilă? În primul rând, e important de menţionat că acesta este un concept cu totul modern, ale cărui origini nu sunt doar ecologice, ci şi geopolitice. Sintagma *Semiluna Fertilă* a fost inventată în secolul al XIX-lea, când puterile imperiale ale Europei împărţeau Orientul Mijlociu în funcţie de propriile interese strategice. În parte din cauza legăturilor strânse dintre arheologie, istoria antică şi instituţiile moderne ale imperiului, sintagma a fost adoptată pe scară largă de cercetători pentru a descrie o regiune care se întinde de la ţărmurile estice ale Mediteranei (teritoriile actuale ale Palestinei, Israelului şi Libanului) până la poalele Munţilor Zagros (aproximativ graniţa dintre Iran şi Irak), traversând părţi din Siria, Turcia şi Irak. În prezent nu o mai folosesc decât specialiştii în preistorie, pentru a indica regiunea în care a început agricultura: o fâşie de terenuri arabile în formă de semilună delimitată de deşerturi şi de munţi[21].

Cu toate acestea, din punct de vedere ecologic, nu vorbim de o singură Semilună Fertilă, ci de două – sau, fără îndoială, chiar de mai multe, în funcţie de cât de atent alegem să privim. La sfârşitul ultimei glaciaţiuni, în jurul anului 10000 î.Hr., această regiune s-a dezvoltat în două direcţii clar distincte. Urmărind topografia, putem distinge o „semilună de munte” şi o „semilună de şes”. Semiluna de munte urmează poalele munţilor Taurus şi Zagros, la nord de graniţa actuală dintre Siria şi Turcia. Pentru vânătorii-culegători de la sfârşitul ultimei ere glaciare, trebuie să fi fost un fel de teren virgin, o fâşie întinsă de păduri de stejar şi de fistic şi o preerie bogată în vânat traversată de cursuri de apă[22]. Semiluna de şes, aflată la sud, era caracterizată de păduri de fistic, precum şi de suprafeţe de teren fertil strâns conectate la sisteme hidrografice sau la malurile unor lacuri şi izvoare arteziene, dincolo de care se întindeau deşerturi şi platouri aride[23].

Între 10000 şi 8000 î.Hr., societăţile de vânători-culegători din sectoarele „de munte” şi „de şes” ale Semilunii Fertile au suferit schimbări importante, dar în direcţii destul de diferite. Aceste diferenţe nu pot fi uşor descrise din punctul de vedere al modurilor de subzistenţă sau de locuire. În ambele regiuni, de fapt, găsim un mozaic complex de aşezări umane: sate, cătune, tabere sezoniere şi centre de activitate rituală şi ceremonială marcate de edificii publice impresionante. De asemenea, în ambele regiuni s-au găsit mai multe sau mai puţine dovezi privind cultivarea plantelor şi administrarea animalelor, în cadrul unui spectru mai larg de activităţi de vânătoare şi de căutare a hranei. Cu toate acestea, există şi diferenţe culturale, unele atât de izbitoare, încât sugerează un proces de schismogeneză, de genul celui pe care l-am descris în capitolul

anterior. S-ar putea susţine chiar că, după ultima eră glaciară, frontiera ecologică dintre Semiluna Fertilă „de şes” şi cea „de munte” a devenit şi o frontieră culturală, cu zone de relativă uniformitate de o parte şi de alta a ei, care se deosebesc aproape la fel de clar ca „vânătorii-culegători protestanţi” şi „regii pescari” de pe coasta Pacificului.

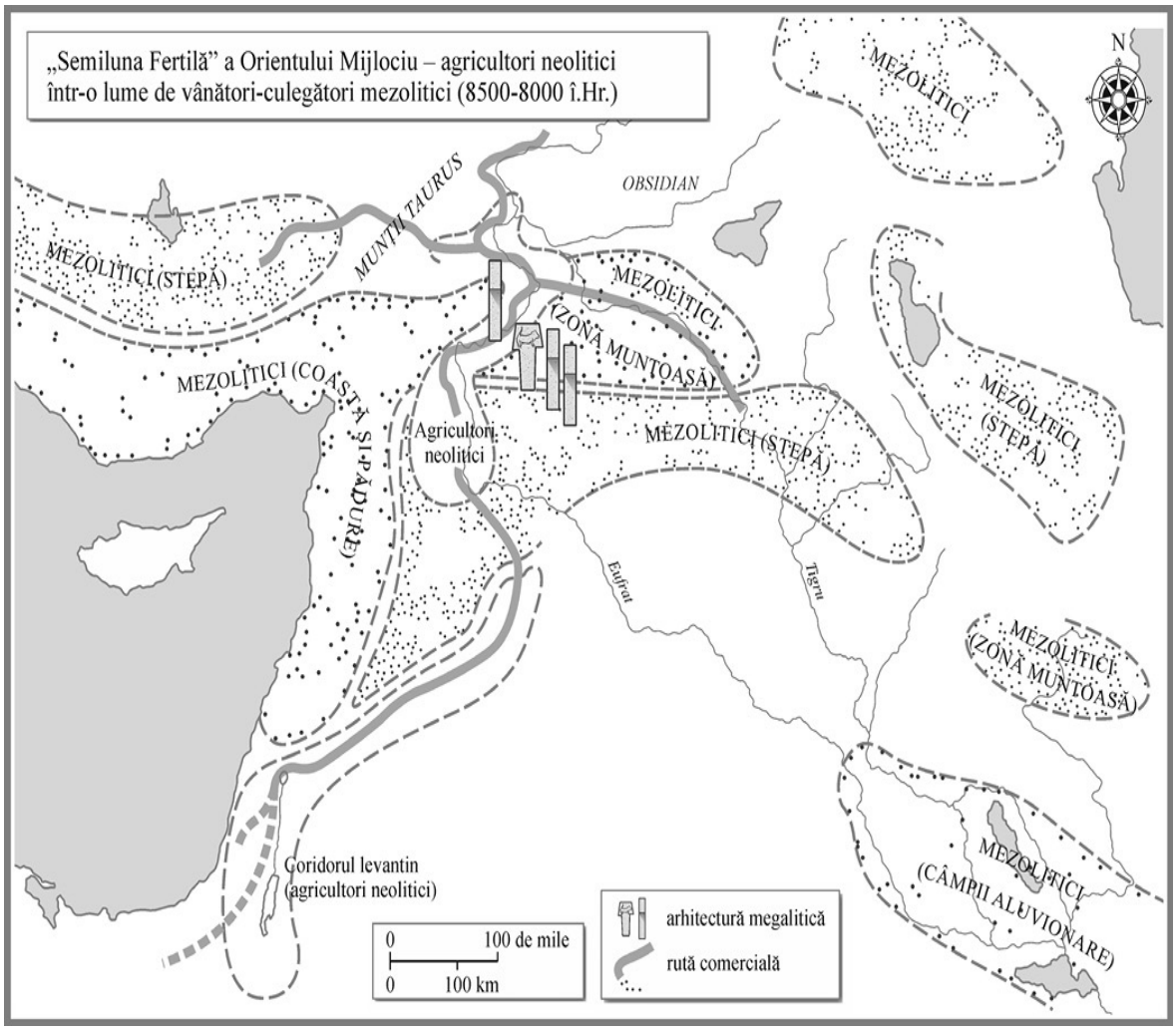
În zonele montane, a existat o orientare izbitoare spre ierarhie în rândul vânătorilor-culegători sedentarizaţi, cel mai impresionant atestată la centrul megalitic Göbekli Tepe şi în siturile din apropiere, cum ar fi cel descoperit recent la Karahan Tepe. În schimb, în ţinuturile joase din văile Eufratului şi Iordanului, astfel de monumente megalitice lipsesc, iar societăţile neolitice au urmat o cale a schimbării diferită, dar la fel de precoce, pe care o vom descrie pe scurt. Mai mult, aceste două familii de societăţi învecinate – să le numim „de la şes” şi „de la munte” – se cunoşteau bine. Ştim acest lucru pentru că făceau troc cu materiale durabile pe distanţe mari, unele dintre aceste materiale fiind, de fapt, aceleaşi pe care le-am văzut circulând ca obiecte de valoare pe Coasta de Vest a Americii de Nord: obsidian şi minerale din munţi şi cochilii de moluşte de pe coastă. Obsidianul din munţii Turciei cobora spre sud, iar scoicile (poate folosite ca monedă de schimb) circulau spre nord de pe malurile Mării Roşii, asigurând contactul permanent al locuitorilor de la munte şi de la şes[24].

Rutele acestui circuit comercial preistoric se contractau pe măsură ce înaintau spre sud în zone mai puţin uniform populate, începând de la cotul sirian al Eufratului, şerpuind prin depresiunea Damascului şi coborând în valea Iordanului. Această rută forma aşa-numitul „coridor levantin”. Iar locuitorii de la şes care trăiau aici erau artizani şi comercianţi destoinici. Fiecare cătun pare să-şi fi dezvoltat o specializare proprie (măcinatul cu pietre, cioplirea mărgelelor, prelucrarea cochiliilor şi aşa mai departe), iar domeniile de activitate erau adesea asociate cu „clădiri de cult” speciale sau cu adăposturi sezoniere, indicând că aceste abilităţi erau controlate de bresle sau de societăţi secrete. În mileniul IX î.Hr., de-a lungul principalelor rute comerciale se dezvoltaseră aşezări mai mari. Vânătorii-culegători de la şes au ocupat parcele de terenuri fertile din zona de drenare a văii Iordanului, folosind bogăţiile obţinute din trocul de bunuri pentru a susţine populaţii sedentare din ce în ce mai mari. În astfel de locuri propice au apărut situri de dimensiuni impresionante, unele, cum ar fi Ierihonul şi Basta, având o suprafaţă de aproape zece hectare[25].

Pentru a înţelege importanţa schimbului de bunuri în cadrul acestui proces, trebuie să reţinem că Semiluna Fertilă de şes era un peisaj al contrastelor şi conjuncturilor intime (foarte asemănător, din acest punct de vedere, cu California). Vânătorii-culegători aveau mereu ocazia să facă schimb de produse complementare – printre care şi alimente, leacuri, droguri şi cosmetice – pentru

că ciclurile locale de creştere a resurselor sălbatice erau decalate din cauza diferenţelor considerabile de climă şi topografie[26]. Agricultura însăşi pare să fi început exact în acest mod, ca una dintre nenumăratele activităţi „de nişă” sau forme locale de specializare. Culturile fondatoare de la începuturile agriculturii – printre care grâul emmer, alacul, orzul şi secara – nu au fost domesticite într-o singură zonă „centrală” (aşa cum s-a presupus cândva), ci în diferite locuri de-a lungul coridorului levantin, împrăştiate din valea Iordanului până la Eufratul sirian şi poate şi mai la nord[27].

La altitudini mai mari, în semiluna de munte, găsim unele dintre cele mai vechi dovezi de gestionare a unor animale (oi şi capre în vestul Iranului, dar şi vite în estul Anatoliei), încorporate în ciclurile sezoniere de vânătoare şi de căutare a hranei[28]. Cultivarea cerealelor a început cam la fel, ca un adaos destul de minor la economiile bazate în principal pe resurse sălbatice: fructe cu coaja lemnoasă, fructe de pădure, legume şi alte produse comestibile uşor accesibile. Totuşi, cultivarea are rareori de-a face doar cu caloriile. Culturile cerealiere i-au adus, de asemenea, pe oameni laolaltă în moduri noi pentru a îndeplini sarcini colective, în mare parte repetitive, care necesitau multă forţă de muncă şi fără îndoială încărcate de semnificaţie simbolică; iar alimentele rezultate au fost încorporate în viaţa lor ceremonială. În situl Jerf el-Ahmar, pe malurile Eufratului sirian – unde converg sectorul de munte şi cel de şes ale Semilunii Fertile –, depozitarea şi prelucrarea cerealelor erau asociate nu atât cu locuinţele obişnuite, cât cu adăposturi subterane, în care se intra printr-o deschizătură în acoperiş şi care erau încărcate de asociaţii rituale[29].



Înainte de a explora şi alte contraste între locuitorii de la şes şi cei de la munte, pare important să analizăm mai în detaliu cum erau de fapt aceste prime forme de agricultură. Pentru asta, trebuie să aprofundăm procesul de domesticire.

Despre grâul lent şi teoriile pop privind modul cum am devenit agricultori

În cazul culturilor, domesticirea este ceea ce se întâmplă atunci când plantele cultivate îşi pierd caracteristicile care le permit să se reproducă în mediu sălbatic. Printre cele mai importante se numără capacitatea de a-şi împrăştia seminţele fără ajutorul omului. La grâu, seminţele care cresc pe tulpină sunt

închise în nişte mici capsule aerodinamice numite spiculeţe. Pe măsură ce grâul sălbatic se coace, legătura dintre spiculeţ şi tulpină (un element numit rahis) se rupe. Spiculeţele se desprind şi cad pe sol. Vârfurile lor ascuţite pătrund în pământ, suficient de adânc pentru ca măcar o parte din seminţe să supravieţuiască şi să crească (celălalt capăt este proiectat în sus, echipat cu ariste ca nişte perişori zburliţi pentru a descuraja păsările, rozătoarele şi erbivorele).

La soiurile domestice, aceste ajutoare ale supravieţuirii dispar. Are loc o mutaţie genetică, dezactivând mecanismul de dispersie spontană a seminţelor şi transformând grâul dintr-un supravieţuitor rezistent într-un dependent fără speranţă. Incapabil să se separe de planta-mamă, rahisul devine un punct de fixare. În loc să se împrăştie pentru a înfrunta lumea mare şi rea, spiculeţele rămân prinse de partea superioară a tulpinii (spicul). Şi acolo rămân, până când vine cineva să le culeagă, până când putrezesc sau până când sunt mâncate de animale. Aşadar, cum au apărut aceste schimbări genetice şi comportamentale la culturi, cât timp a durat şi ce a trebuit să se întâmple în societăţile umane pentru a le face posibile? Istoricilor le place uneori să întoarcă această întrebare pe dos. Ei ne amintesc că grâul este cel care i-a domesticit pe oameni, în aceeaşi măsură în care oamenii au domesticit grâul.

Yuval Harari se exprimă elocvent în acest sens, cerându-ne să ne gândim „un moment la Revoluţia Agricolă din punctul de vedere al grâului”. Acum 10.000 de ani, arată el, grâul era doar o plantă erbacee sălbatică, una dintre multe, fără vreo semnificaţie specială; dar, după doar câteva milenii, creştea în mare parte a lumii. Cum s-a întâmplat acest lucru? Răspunsul, potrivit lui Harari, este că grâul a reuşit asta manipulându-l pe *Homo sapiens* în avantajul său. „Această maimuţă”, scrie el, „a dus o viaţă destul de confortabilă vânând şi culegând până acum circa 10.000 de ani, însă apoi a început să investească din ce în ce mai mult efort în cultivarea grâului”. Dacă grâului nu-i plăcea pietrişul, oamenii trebuiau să cureţe câmpurile; dacă grâului nu-i plăcea să-şi împartă spaţiul cu alte plante, oamenii erau obligaţi să muncească plivindu-l sub soarele arzător; dacă grâul era însetat, oamenii trebuiau să care apă dintr-un loc în altul şi aşa mai departe[30].

Există ceva ineluctabil în toate acestea. Dar numai dacă acceptăm premisa că are într-adevăr sens să privim întregul proces „din punctul de vedere al grâului”. Dacă ne gândim bine, de ce am face-o? Oamenii sunt primate cu creierul foarte mare şi inteligente şi grâul este, ei bine... un soi de iarbă. Desigur, există specii nonumane care, într-un fel, s-au domesticit singure – şoarecele-de-casă şi vrabia se numără printre ele, la fel şi câinele, probabil, toate găsite, de altfel, în sate din neoliticul timpuriu descoperite în Orientul Mijlociu. De asemenea, este fără îndoială adevărat că, pe termen lung, specia noastră a

devenit sclava culturilor sale: grâul, orezul, meiul şi porumbul hrănesc lumea şi este greu de imaginat viaţa modernă fără ele.

Dar, pentru a înţelege începuturile agriculturii din neolitic, trebuie, cu siguranţă, să încercăm să le privim din perspectiva paleoliticului, nu din cea a prezentului şi cu atât mai puţin din cea a unei rase imaginare de oameni-maimuţă burghezi. Desigur, acest lucru este mai greu de făcut, dar alternativa este să alunecăm înapoi în domeniul creării de mituri: reformularea trecutului într-o poveste „ca la carte", care face ca situaţia noastră actuală să pară cumva inevitabilă sau predeterminată. Reformularea lui Harari este atrăgătoare, sugerăm noi, nu pentru că se bazează pe vreo dovadă, ci pentru că am mai auzit povestea asta de o mie de ori, doar că avea altă distribuţie. De fapt, mulţi dintre noi o tot auzim de mici. Ne-am întors iar în Grădina Raiului. Doar că de data aceasta nu un şarpe viclean păcăleşte omenirea să guste din fructul oprit al cunoaşterii, ci fructul însuşi (adică boabele de cereale).

Ştim deja cum se termină povestea. Oamenii duceau cândva o „viaţă destul de confortabilă", trăind din binecuvântările naturii, dar apoi am făcut greşeala fatală. Ademeniţi de perspectiva unei vieţi şi mai uşoare – a surplusului şi a luxului, o viaţă de zei –, am fost nevoiţi să modificăm acea stare naturală armonioasă şi astfel ne-am transformat fără să vrem în sclavi.

Ce se întâmplă dacă lăsăm deoparte această fabulă şi luăm în considerare ceea ce au descoperit botaniştii, geneticienii şi arheologii în ultimele decenii? Să ne concentrăm asupra grâului şi orzului.

După ultima eră glaciară, aceste culturi au fost printre primele domesticite, alături de linte, in, mazăre, năut şi măzăriche. După cum am observat, acest proces a avut loc în mai multe părţi diferite ale Semilunii Fertile, şi nu într-un singur centru. Acolo cresc şi astăzi soiuri sălbatice ale acestor plante de cultură, oferindu-le cercetătorilor şansa de a face observaţii directe despre modul în care se comportă aceste plante şi chiar de a reconstitui anumite aspecte ale procesului tehnic care a dus, acum 10.000 de ani, la domesticirea lor. Înarmaţi cu asemenea cunoştinţe, ei pot examina şi rămăşiţele unor seminţe străvechi şi alte reziduuri vegetale, recuperate cu sutele din siturile arheologice din aceeaşi regiune. Oamenii de ştiinţă pot apoi să compare procesul biologic de domesticire (reprodus în condiţii tehnologice similare cu cele ale cultivării din neolitic) cu procesul real care a avut loc în epoca preistorică şi să vadă cum se potrivesc.

Odată ce cultivarea a devenit larg răspândită în societăţile din neolitic, ne-am putea aştepta să găsim dovezi ale unei tranziţii relativ rapide sau cel puţin continue de la formele sălbatice ale cerealelor la cele domestice (exact ceea ce ne fac să credem termeni precum *revoluţie agricolă*), dar de fapt rezultatele

arheometriei nu arată deloc asta. Iar deşi cadrul este Orientul Mijlociu, aceste descoperiri nu seamănă nici pe departe cu o poveste de tip Grădina Raiului despre cum au intrat oamenii din greşeală într-un pact faustian cu grâul. Cât de departe suntem (sau ar trebui să fim) de genul acesta de poveste a devenit clar pentru cercetători cu câteva decenii în urmă, odată ce au început să compare ritmul real de domesticire a culturilor în preistorie cu cel obţinute în condiţii experimentale.

Experimentele de acest tip cu grâu sălbatic au fost realizate pentru prima dată în anii 1980[31]. Acestea au arătat că mutaţia genetică decisivă care a dus la domesticirea culturilor ar putea fi obţinută într-un interval cuprins între 20-30 de ani şi 200 de ani, folosind tehnici simple de recoltare precum recoltarea cu seceri de silex sau smulgerea cu mâna. Deci nu ar fi fost nevoie decât ca oamenii să urmeze indiciile oferite chiar de culturi. Adică să recolteze după ce acestea începeau să se coacă, s-o facă în aşa fel încât să lase boabele pe tulpină (de exemplu, să taie ori să smulgă, nu să scuture boabele direct de pe spic cu o paletă), să semene seminţe noi pe sol virgin (departe de concurenţii sălbatici), să înveţe din greşeli şi să repete formula câştigătoare şi în anul următor. Pentru culegătorii experimentaţi în recoltarea plantelor sălbatice, aceste schimbări nu trebuie să fi ridicat neapărat probleme logistice sau conceptuale majore. Şi este posibil să mai fi existat şi alte motive întemeiate pentru a recolta cerealele sălbatice în acest mod, în afară de a face rost de hrană.

Recoltarea cu secera nu produce doar boabe, ci şi paie. În prezent considerăm paiele un produs secundar al agriculturii cerealiere, scopul principal fiind producerea hranei. Dar dovezile arheologice sugerează că la început a fost invers[32]. Populaţiile umane din Orientul Mijlociu au început să se aşeze în sate permanente cu mult înainte ca cerealele să devină o componentă majoră a dietei lor[33]. Astfel, au găsit noi utilizări pentru tulpinile ierburilor sălbatice: combustibil pentru aprinderea focului şi soluţia care a transformat pământul şi lutul dintr-o materie friabilă într-o resursă tectonică vitală, folosită pentru a construi case, cuptoare, spaţii de depozitare şi alte structuri fixe. De asemenea, paiele puteau fi folosite pentru a face coşuri, îmbrăcăminte, rogojini şi acoperişuri. Pe măsură ce oamenii au intensificat recoltarea ierburilor sălbatice pentru paie (fie cu secera, fie pur şi simplu prin smulgere), au creat şi una dintre condiţiile-cheie pentru ca unele dintre aceste ierburi să-şi piardă mecanismele naturale de dispersie a seminţelor.

Iată care este aspectul cel mai important: în cazul în care culturile, mai degrabă decât oamenii, ar fi impus ritmul, aceste două procese ar fi mers mână în mână, ducând la domesticirea ierburilor cu seminţe mari în doar câteva decenii. Grâul şi-ar fi câştigat slujitori umani, iar oamenii ar fi obţinut o resursă vegetală

care putea fi recoltată eficient, cu pierderi mici de seminţe şi care era eminamente depozitabilă, dar care necesita şi mult mai multă muncă sub forma gestionării terenurilor şi a treieratului şi vânturatului (proces care se desfăşoară în mod natural la cerealele sălbatice) după recoltare. În doar câteva generaţii umane, pactul faustian dintre oameni şi culturi ar fi fost pecetluit. Dar şi în acest caz dovezile contrazic categoric aceste aşteptări.

De fapt, cele mai recente cercetări arată că procesul de domesticire a plantelor în Semiluna Fertilă s-a încheiat abia mult mai târziu: la nu mai puţin de 3.000 de ani după ce a început cultivarea cerealelor sălbatice[34]. (Încă o dată, pentru a avea o idee despre durata acestei perioade, gândiţi-vă la intervalul dintre presupusul Război Troian şi zilele noastre.) Iar deşi istorici moderni îşi îngăduie luxul de a dispune de „câteva milenii scurte” pe ici, pe colo, noi nu putem extinde această atitudine şi la actorii preistorici a căror viaţă încercăm s-o înţelegem. În acest punct, aţi putea întreba în mod rezonabil ce înţelegem noi prin „cultivare” şi cum putem şti când a început dacă nu a dus la schimbări clare în comportamentul de reproducere al plantelor sălbatice. Răspunsurile se află în buruieni (şi în metodele de cercetare imaginate într-o subramură inventivă a arheologiei, numită „arheobotanică”).

De ce a durat atâta până s-a dezvoltat agricultura în neolitic şi nu a implicat, aşa cum îşi imagina Rousseau, împrejmuirea unor parcele permanente

De la începutul anilor 2000, arheobotaniştii studiază un fenomen numit „cultivare predomesticire”. Cultivarea în general se referă la munca depusă de oameni pentru a ameliora şansele de viaţă ale culturilor preferate, fie sălbatice, fie domestice. Asta implică de obicei măcar curăţarea solului şi aratul. Pregătirea solului induce modificări ale dimensiunii şi formei boabelor de cereale sălbatice, deşi astfel de schimbări nu duc neapărat la domesticire (în principiu acestea doar devin mai mari). De asemenea, procesul atrage şi alte tipuri de floră cărora le priesc solurile tulburate, inclusiv plante erbacee arabile precum trifoiul, schinduful, meişorul, ba chiar şi unii membri ai coloratei familii a ranunculaceelor (genul *Adonis*!), care înfloresc repede şi mor la fel de repede.

Începând cu anii 1980, cercetătorii tot adună dovezi statistice din siturile preistorice din Orientul Mijlociu, analizând aceste dovezi pentru a determina evoluţia în timp a dimensiunilor boabelor şi a proporţiilor florei de plante

erbacee arabile. Mostrele sunt acum de ordinul zecilor de mii. Ele arată că, în anumite părţi ale regiunii, cum ar fi nordul Siriei, cultivarea cerealelor sălbatice datează cel puţin din anul 10000 î.Hr.[35]. Totuşi, în aceleaşi regiuni, procesul biologic de domesticire a culturilor (inclusiv trecerea crucială de la rahisul fragil la cel dur) s-a încheiat abia în jurul anului 7000 î.Hr. – durând aşadar de vreo zece ori mai mult decât ar fi fost necesar, în cazul în care oamenii chiar nimeriseră orbeşte în acest proces, urmând traiectoria dictată de modificările apărute la culturile lor[36]. Ca să fie limpede: asta înseamnă 3.000 de ani de istorie a omenirii, un interval mult prea lung pentru a constitui o „revoluţie agricolă” sau chiar şi pentru a fi considerat un soi de stare de tranziţie pe drumul spre agricultură.

Pentru noi, cu prejudecăţile noastre platoniciene, toate acestea par a fi o întârziere foarte lungă şi inutilă, dar este limpede că oamenii din neolitic nu aşa au perceput-o. Trebuie să înţelegem această perioadă de 3.000 de ani ca pe o fază de sine stătătoare şi importantă a istoriei omenirii. Este o fază marcată de faptul că vânători-culegători cochetau sporadic cu cultivarea plantelor – şi, după cum am văzut, nu este nimic neobişnuit sau anormal la această tatonare a posibilităţilor legate de agricultură, exact în modurile pe care le-ar fi dispreţuit Platon –, dar în niciun caz devenind sclavii nevoilor culturilor sau turmelor lor. Atâta timp cât nu devenea prea oneroasă, cultivarea era doar una dintre numeroasele modalităţi prin care primele comunităţi stabile îşi gestionau mediul înconjurător. Separarea populaţiilor de plante sălbatice de cele domestice nu a fost neapărat o preocupare majoră pentru ei, chiar dacă nouă aşa ni se pare[37].

Dacă ne gândim bine, această abordare este perfect logică. Cultivarea cerealelor domestice, aşa cum bine ştiau vânători-culegători „bogaţi” de pe coasta Pacificului, este o muncă enormă[38]. O agricultură serioasă însemna întreţinerea riguroasă a solului şi curăţarea buruienilor. Însemna treierat şi vânturat după recoltare. Toate aceste activităţi ar fi stat în calea vânătorii, a culesului hranei de origine sălbatică, a producerii obiectelor de artizanat, a căsătoriilor şi a multor altor lucruri, ca să nu mai vorbim de poveşti, jocuri de noroc, călătorii şi organizarea ceremoniilor mascate. Ba chiar, pentru a-şi echilibra nevoile alimentare şi costurile în muncă, este posibil ca primii cultivatori să fi ales în mod strategic practici ce erau în contradicţie cu schimbările morfologice care semnalează începutul domesticirii plantelor[39].

Această căutare a unui echilibru a implicat un tip special de cultivare, ce ne aduce înapoi la Çatalhöyük şi la amplasarea sa într-o zonă mlăştinoasă. Numită agricultură „la retragerea apelor” sau agricultură aluvionară, aceasta este practicată pe malurile lacurilor sau râurilor care se revarsă sezonier. Agricultura la retragerea apelor reprezintă o modalitate clar pasivă de creştere a culturilor.

Pregătirea terenului este lăsată în mare parte în seama naturii. Inundaţiile sezoniere substituie aratul, cernând şi reîmprospătând anual solul. Când apele se retrag, ele lasă în urmă un pat fertil de sol aluvionar, unde pot fi împrăştiate seminţe. Era grădinărit la scară mică, fără a fi nevoie de defrişare, plivire sau irigare; poate doar de construirea unor mici bariere de piatră sau pământ („diguri”) pentru a canaliza distribuţia apei într-o direcţie sau alta. Şi zonele unde pânză freatică este aproape de suprafaţă, cum ar fi împrejurimile izvoarelor arteziene, puteau fi exploatate în acest mod[40].

În ceea ce priveşte necesarul de muncă, agricultura la retragerea apelor nu numai că este destul de uşoară, ci nici nu presupune cine ştie ce coordonare de la centru. În mod decisiv, astfel de sisteme opun un soi de rezistenţă intrinsecă la îngrădirea şi măsurarea terenurilor. Orice parcelă de teren poate să fie fertilă într-un an, iar în următorul să fie complet inundată sau aridă, aşa că nu prea există stimulente pentru proprietatea pe termen lung sau pentru îngrădirea unor parcele fixe. Nu prea are mult sens să pui pietre de hotar atunci când pământul însuşi îţi fuge de sub picioare. Nicio formă de ecologie umană nu este „inerent” egalitară, dar, oricât de surprinşi ar fi fost Rousseau şi epigonii lui, aceste prime sisteme de cultură nu se pretau la dezvoltarea proprietăţii private. Este mult mai probabil ca agricultura la retragerea apelor să fi fost mai degrabă orientată practic spre deţinerea colectivă a pământului sau cel puţin spre sisteme flexibile de redistribuire a terenurilor[41].

Agricultura la retragerea apelor a fost o caracteristică deosebit de importantă a economiilor din neoliticul timpuriu în sectoarele mai aride şi mai joase ale Semilunii Fertile, mai ales în coridorul levantin, unde situri importante s-au dezvoltat adesea în apropierea unor izvoare sau lacuri (de exemplu, Ierihonul, Tell Aswad) sau pe malurile râurilor (de exemplu, Abu Hureyra, Jerf el-Ahmar). Întrucât cele mai dense culturi de cereale sălbatice creşteau de fapt în zone montane cu precipitaţii mai abundente, locuitorii unor asemenea aşezări de la şes au avut ocazia să-şi izoleze materialul cultivat de cel sălbatic, declanşând un proces de divergenţă şi de domesticire adunând seminţe din zonele muntoase şi împrăştiindu-le în zonele de câmpie aluvionare. Asta face şi mai frapant răstimpul extrem de lung cât a durat domesticirea cerealelor. Se pare că primii cultivatori depuneau efortul minim necesar pentru a rămâne în aceleaşi aşezări, pe care le ocupau din alte motive decât agricultura: vânătoare, căutarea hranei, pescuit, schimb de bunuri şi altele.

Despre femeie ca om de ştiinţă

Respingerea unei naraţiuni de tipul Grădina Raiului pentru a explica originile agriculturii înseamnă şi respingerea sau cel puţin punerea la îndoială a prejudecăţilor de gen care se ascund în spatele acestei naraţiuni[42]. Pe lângă faptul că este o poveste despre pierderea inocenţei primordiale, Cartea Genezei este şi unul dintre cele mai longevive manifeste ale urii faţă de femei, rivalizând doar (în tradiţia occidentală) cu prejudecăţile unor autori greci precum Hesiod sau chiar Platon. În definitiv, Eva este cea care se dovedeşte prea slabă ca să reziste îndemnurilor vicleanului şarpe şi e prima care muşcă din fructul oprit, pentru că ea este cea care doreşte cunoaştere şi înţelepciune. Pedeapsa ei (şi a tuturor femeilor care i-au urmat) este să nască în chinuri şi să trăiască sub autoritatea soţului ei, a cărui soartă e să supravieţuiască din sudoarea frunţii lui.

Când autorii de astăzi fac speculaţii despre „grâul care a domesticit omul” (spre deosebire de „omul care a domesticit grâul”), ce fac ei de fapt este să înlocuiască o întrebare despre realizări (umane) ştiinţifice concrete cu ceva mai mistic. Din această perspectivă, nu ne întrebăm cine ar fi putut face efectiv toată munca intelectuală şi practică de manipulare a plantelor sălbatice – explorarea proprietăţilor acestora în diferite soluri şi regimuri de apă; experimentarea unor tehnici de recoltare, acumularea unor observaţii despre efectele pe care toate acestea le au asupra creşterii, reproducerii şi nutriţiei; dezbaterea implicaţiilor sociale –, ci ne trezim vorbind liric despre ispitele unor fructe oprite şi meditând la consecinţele neprevăzute ale adoptării unei tehnologii (agricultura) pe care Jared Diamond a caracterizat-o – din nou, cu accente biblice – drept „cea mai mare greşeală din istoria rasei umane”[43].

În mod conştient sau nu, contribuţiile femeilor sunt eliminate din astfel de relatări. Recoltarea plantelor sălbatice şi transformarea lor în hrană, leacuri şi structuri complexe, cum ar fi coşurile sau îmbrăcămintea, constituie aproape pretutindeni o activitate realizată de femei şi poate fi clasificată drept femeiască chiar şi atunci când este practicată de bărbaţi. Acesta nu e chiar un adevăr antropologic universal valabil, dar se apropie cel mai mult de aşa ceva[44]. Ipotetic, desigur, este posibil ca lucrurile să nu fi stat mereu aşa. Este chiar posibil ca situaţia actuală să fie de fapt rezultatul unei mari răsturnări globale a rolurilor de gen şi a structurilor lingvistice care a avut loc în ultimele câteva milenii – dar ne-am imagina că o astfel de schimbare epocală ar fi lăsat şi alte urme şi nimeni nici măcar nu a sugerat ce fel de urme ar putea fi acestea. Este adevărat că dovezile arheologice de orice fel sunt greu de găsit, pentru că, în afară de seminţe carbonizate, foarte puţin din ceea ce se făcea din punct de vedere cultural cu plantele s-a păstrat din preistorie. Dar, acolo unde există dovezi, acestea indică asocieri puternice între femei şi cunoaşterea bazată pe plante încă din negura timpurilor[45].

Prin cunoaştere bazată pe plante nu ne referim doar la noi metode de a utiliza flora sălbatică pentru a produce alimente, condimente, leacuri, pigmenţi sau otrăvuri, ci şi la dezvoltarea meşteşugurilor şi ocupaţiilor bazate pe fibre şi la formele mai abstracte de cunoaştere pe care tind acestea să le genereze cu privire la proprietăţile timpului, spaţiului şi structurii. Este extrem de probabil ca textilele, împletiturile de nuiele, plasele, rogojinile şi frânghiile să se fi dezvoltat întotdeauna în paralel cu cultivarea plantelor comestibile, ceea ce implică şi dezvoltarea cunoştinţelor matematice şi geometrice care sunt (la propriu) legate de practicarea acestor meşteşuguri[46]. Asocierea femeilor cu astfel de cunoştinţe apare în unele dintre cele mai vechi reprezentări ale formei umane care s-au păstrat: omniprezentele figurine feminine sculptate din ultima eră glaciară, cu acoperămintele lor pentru cap împletite, fustele de sfoară şi cordoanele din funii[47].

Există o tendinţă ciudată în rândul cercetătorilor (bărbaţi) de a ignora aspectele de gen ale acestui tip de cunoaştere sau de a le învălui în abstracţiuni. Să ne gândim la faimoasele comentarii ale lui Claude Lévi-Strauss despre „gândirea sălbatică”, adică „savanţi neolitici” despre care îşi imagina că au creat un drum spre cunoaştere paralel cu ştiinţa modernă, drum care pornea de la interacţiuni concrete cu lumea naturală, mai degrabă decât de la generalizarea legilor şi a teoremelor. Drumul experimental implică o abordare, potrivit lui Lévi-Strauss, „sub unghiul calităţilor sensibile” şi a înflorit în neolitic, punând bazele agriculturii, creşterii vitelor, olăritului, ţesătoriei, conservării şi preparării alimentelor etc., în timp ce a doua modalitate de cunoaştere, care porneşte de la definirea proprietăţilor şi teoriilor formale, a apărut abia mult mai recent, odată cu apariţia procedurilor ştiinţifice moderne[48].

În *Mintea sălbatică* – o carte aparent dedicată înţelegerii acelui alt tip de cunoaştere, „ştiinţa concretului” din neolitic – Lévi-Strauss nici măcar nu pomeneşte de posibilitatea ca persoanele responsabile de „înflorirea” acesteia să fi fost, foarte adesea, femei.

Dacă luăm ca punct de plecare acest tip de consideraţii (în loc de o imaginară stare naturală), atunci apar cu totul alte tipuri de întrebări cu privire la inventarea agriculturii în neolitic. De fapt, devine necesar un limbaj cu totul nou pentru a o descrie, deoarece o parte din problema abordărilor convenţionale constă chiar în termenii *agricultură* şi *domesticire*. Agricultura se referă în esenţă la producerea alimentelor, care era doar un aspect (destul de limitat) al relaţiei dintre oameni şi plante în neolitic. Domesticirea implică de obicei vreo formă de dominare sau control asupra forţelor nesupuse ale „naturii sălbatice”. Criticile feministe au făcut deja multe pentru a demasca asumpţiile de gen din

spatele ambelor concepte, din care niciunul nu pare potrivit pentru a descrie ecologia primilor cultivatori[49].

Dar dacă am muta accentul de pe agricultură şi domesticire pe, să zicem, botanică sau chiar grădinărit? Imediat ne trezim mai aproape de realităţile ecologiei din neolitic, care nu prea pare preocupată de îmblânzirea naturii sălbatice sau de stoarcerea cât mai multor calorii dintr-o mână de graminee. De fapt, se pare că a fost vorba despre crearea unor grădini – habitate artificiale, adesea temporare – în care balanţa ecologică era înclinată în favoarea speciilor preferate. Printre aceste specii se numărau plante pe care botaniştii moderni le separă în clasele concurente „erbacee", „plante medicinale", „ierburi aromatice" şi „culturi alimentare", dar pe care botaniştii neolitici (care învăţau din experienţă practică, nu din manuale) preferau să le cultive unele lângă altele.

În loc de terenuri fixe, aceştia exploatau solurile aluvionare din jurul lacurilor şi izvoarelor, care îşi schimbau poziţia de la an la an. În loc să taie ei lemne, să are câmpuri şi să care apă, găseau modalităţi de a „convinge" natura să facă o mare parte din această muncă în locul lor. Ştiinţa lor nu era a dominării şi a clasificării, ci una a influenţării şi convingerii, a îngrijirii şi ademenirii sau chiar a păcălirii forţelor naturii, pentru a creşte şansele de a obţine un rezultat favorabil[50]. „Laboratorul" lor era lumea reală a plantelor şi a animalelor, ale căror tendinţe înnăscute le exploatau prin observare atentă şi experimentare. Acest mod neolitic de cultivare a avut chiar mare succes.

În regiunile de şes din Semiluna Fertilă, cum ar fi văile Iordanului şi Eufratului, sisteme ecologice de acest tip au favorizat creşterea progresivă a aşezărilor şi a populaţiilor timp de trei milenii. A pretinde că totul a fost doar un fel de tranziţie foarte lungă sau o repetiţie pentru apariţia unei agriculturi „serioase" înseamnă a nu înţelege care este de fapt ideea şi a ignora ceea ce pentru mulţi pare, de o bună bucată de vreme, o legătură evidentă între ecologia neolitică şi vizibilitatea femeilor în arta şi ritualurile din acea epocă. Dacă aceste figurine sunt numite „zeiţe" sau „oameni de ştiinţă" este poate mai puţin important decât să recunoaştem că însăşi apariţia lor semnalează o nouă conştientizare a statutului femeii, care se baza cu siguranţă pe realizările ei concrete în coagularea acestor noi forme de societate.

O parte din dificultatea studierii inovaţiei ştiinţifice în preistorie este că trebuie să ne imaginăm o lume fără laboratoare; sau mai degrabă o lume în care laboratoarele sunt potenţial pretutindeni şi oriunde. În acest caz Lévi-Strauss este mult mai pe fază:

> ...există două moduri distincte de gândire ştiinţifică, în funcţie şi unul, şi celălalt nu de stadiile inegale de dezvoltare a spiritului uman, desigur, ci de două niveluri strategice la care natura se lasă

atacată de către cunoaşterea ştiinţifică: unul oarecum adaptat aproximativ aceluia al percepţiei şi imaginaţiei şi celălalt decalat, ca şi cum raporturile necesare, care fac obiectul oricărei ştiinţe – fie ea neolitică sau modernă –, ar putea fi atinse pe două căi diferite, una foarte apropiată de intuiţia sensibilă, cealaltă mai depărtată[51].

Lévi-Strauss, după cum am menţionat, a numit prima cale spre descoperire o „ştiinţă a concretului". Şi este important să ne amintim că majoritatea dintre cele mai mari descoperiri ştiinţifice ale omenirii – inventarea agriculturii, a olăritului, a ţesutului, a metalurgiei, a sistemelor de navigaţie maritimă, a arhitecturii monumentale, clasificarea şi chiar domesticirea plantelor şi animalelor şi aşa mai departe – s-au făcut exact în aceste alte tipuri de condiţii (din neolitic). Judecând după rezultatele sale, această abordare concretă a fost deci fără îndoială ştiinţă. Dar cum arată de fapt „ştiinţa concretului", în evidenţele arheologice? Cum putem spera s-o vedem la lucru, când între noi şi procesele de inovare pe care încercăm să le înţelegem se află atâtea milenii? Răspunsul se află tocmai în „concreteţea" sa. Inovaţia într-un domeniu găseşte ecouri şi analogii într-o serie întreagă de alte domenii, care altfel ar putea părea fără legătură.

Putem vedea limpede asta în cazul cultivării cerealelor în neoliticul timpuriu. Să ne amintim că agricultura la retragerea apelor necesita ca oamenii să întemeieze aşezări stabile în medii nămoloase, cum ar fi mlaştinile şi malurile lacurilor. Astfel au ajuns să cunoască îndeaproape proprietăţile solurilor şi argilelor, observând cu atenţie cât sunt de fertile în diferite condiţii, dar şi experimentând cu ele ca materiale tectonice sau chiar ca vehicule ale gândirii abstracte. Pe lângă faptul că au stat la baza unor noi forme de cultivare, pământul şi argila – amestecate cu grâu şi pleavă – au devenit materiale de construcţie fundamentale: esenţiale în construirea primelor locuinţe permanente; folosite pentru a face cuptoare, mobilier şi izolaţii – aproape totul, de fapt, cu excepţia ceramicii, o invenţie mai târzie în această parte a lumii.

Dar, în aceleaşi timpuri şi locuri, lutul era folosit şi pentru a modela (la propriu) relaţii de cu totul alt tip, între bărbaţi şi femei, între oameni şi animale. Oamenii au început să se folosească de calităţile sale plastice pentru a rezolva probleme mentale, realizând mici simboluri geometrice pe care mulţi le consideră precursori direcţi ai sistemelor ulterioare de notaţie matematică. Arheologii găsesc aceste mici dispozitive numerice în asociere directă cu figurine reprezentând animale de turmă şi femei corpolente: genul de miniaturi care stimulează atâtea speculaţii astăzi despre spiritualitatea în neolitic şi care îşi găsesc ecouri ulterioare în mituri despre proprietăţile demiurgice, dătătoare de viaţă ale lutului[52]. După cum vom vedea în curând, pământul şi lutul au ajuns chiar să redefinească relaţiile dintre cei vii şi cei morţi.

Privite astfel, „originile agriculturii" încep să semene mai puţin cu o

tranziţie economică şi mai mult cu o revoluţie a mediilor, care a fost şi o revoluţie socială, ce a cuprins totul, de la horticultură la arhitectură, de la matematică la termodinamică şi de la religie la remodelarea rolurilor de gen. Iar deşi nu putem şti exact cine ce făcea în această minunată lume nouă, este foarte clar că munca şi cunoştinţele femeilor au fost esenţiale pentru crearea ei, că întregul proces a fost unul destul de relaxat, chiar ludic, nu forţat de vreo catastrofă ecologică sau de vreun moment critic demografic şi nici marcat de conflicte violente majore. Mai mult, totul s-a desfăşurat în moduri care au făcut ca inegalitatea radicală să fie un rezultat extrem de improbabil.

Toate acestea se aplică cel mai limpede la dezvoltarea unor societăţi în neoliticul timpuriu în zonele de şes ale Semilunii Fertile, în special de-a lungul văilor Iordanului şi Eufratului. Dar aceste comunităţi nu s-au dezvoltat în izolare. În aproape toată perioada despre care discutăm, semiluna de munte – urmând poalele Munţilor Taurus şi Zagros şi stepa adiacentă – a fost şi ea locuită de populaţii sedentare, care se pricepeau să gestioneze tot felul de resurse vegetale şi animale sălbatice. Şi oamenii aceştia locuiau adesea în sate şi adoptau strategii de cultivare şi de păstorit după cum credeau de cuviinţă, în timp ce partea cea mai mare a dietei lor se baza pe specii nedomesticite. Dar în alte privinţe ei se disting clar de vecinii lor de la şes, arhitectura megalitică, inclusiv faimoasele structuri de la Göbekli Tepe, fiind doar cea mai evidentă. Unele dintre aceste grupuri trăiau în apropierea societăţilor neolitice din zonele de şes, în special de-a lungul cursului superior al Eufratului, dar arta şi ritualurile lor sugerează o orientare radical diferită faţă de lume, la fel de clar diferenţiată de acestea din urmă cum erau vânătorii-culegători de pe Coasta de Nord-Vest de vecinii lor californieni.

A cultiva sau a nu cultiva: totul este în mintea ta (unde ne întoarcem la Göbekli Tepe)

La graniţa dintre sectorul de munte şi cel de şes ale Semilunii Fertile se află chiar Göbekli Tepe. El este de fapt unul dintre o serie de centre megalitice care au apărut în jurul văii Urfa, în apropiere de graniţa modernă dintre Siria şi Turcia, în mileniul IX î.Hr.[53]. Majoritatea nu sunt încă excavate. Se pot vedea doar capetele marilor pilaştri în formă de T ieşind din solul văii adânci. Deşi lipsesc încă dovezile directe, acest stil de arhitectură din piatră marchează

probabil apogeul unei tradiţii de construcţie care a început cu lemn. Este posibil ca prototipuri din lemn să se afle şi în spatele tradiţiei artei sculpturale de la Göbekli Tepe, care evocă o lume de imagini terifiante, departe de artele vizuale din zonele de şes, cu figurinele lor modeste reprezentând femei şi animale domestice şi cu cătunele lor din lut.

Atât în ceea ce priveşte mediul, cât şi mesajul, Göbekli Tepe nu ar putea fi mai diferit de lumea primelor comunităţi agricole. Vestigiile sale rămase în picioare au fost lucrate din piatră, un material puţin folosit pentru construcţii în văile Eufratului şi Iordanului. Pe aceşti piloni de piatră sunt sculptate imagini dominate de fiare sălbatice şi veninoase, necrofagi şi prădători, aproape exclusiv de sex masculin. Pe un stâlp de calcar un leu se ridică pe labele din spate în altorelief, cu colţii scrâşnind, cu ghearele scoase, cu penisul şi scrotul la vedere. În altă parte stă la pândă un mistreţ malevolent, al cărui sex masculin este, de asemenea, expus. Imaginile care se repetă cel mai des înfăţişează păsări de pradă care smulg capete de om. O sculptură remarcabilă, care aminteşte de un stâlp totemic, reprezintă perechi suprapuse de victime şi prădători: cranii fără corp şi păsări de pradă cu ochi ageri. În alte locuri, păsări carnivore şi alţi carnasieri sunt înfăţişate înşfăcând, aruncând sau jucându-se în alt mod cu prada lor de cranii umane; sub o astfel de figură, pe un stâlp monumental, este sculptată imaginea unui bărbat fără cap cu un penis în erecţie (este posibil ca aceasta să reprezinte tipul de erecţie sau „priapism” post-mortem ce apare la victimele spânzurate sau decapitate ca urmare a traumei masive la nivelul măduvei spinării)[54].

Ce ne spun aceste imagini? S-ar putea oare înscrie în acest tablou şi colecţionarea de capete în chip de trofeu practicată de populaţiile din zona înaltă de silvostepă? La aşezarea Nevalı Çori – tot în provincia Urfa şi având monumente similare celor de la Göbekli Tepe – au fost descoperite morminte conţinând cranii desprinse de trup, inclusiv cel al unei tinere cu un pumnal din silex încă înfipt sub maxilar, în timp ce la Jerf el-Ahmar – pe cursul superior al Eufratului, unde semiluna de şes se apropie de zonele înalte – a fost descoperit un schelet cu membrele răsfirate (tot o tânără) care încă zace în interiorul unei clădiri incendiate, întinsă cu faţa în jos şi fără cap[55]. La Göbekli Tepe, decapitările oamenilor au fost imitate şi în statui: au fost realizate sculpturi antropomorfe, după care capetele de piatră au fost sparte şi îngropate lângă stâlpii din interiorul sanctuarelor[56]. Cu toate acestea, arheologii rămân, pe bună dreptate, prudenţi în a asocia astfel de practici cu conflicte sau jaf; până în prezent, există doar dovezi insuficiente legate de violenţa interpersonală, cu atât mai puţin de război în această perioadă[57].

Aici am putea lua în discuţie şi dovezile de la Çayönü Tepesi, din câmpia Ergani. Aici se afla o mare aşezare preistorică alcătuită din case de dimensiuni

considerabile construite pe temelii de piatră, precum şi din clădiri publice. Aşezarea era situată pe un afluent al Tigrului, în zona colinară din Diyarbakır, nu departe la nord de Göbekli Tepe, şi a fost înfiinţată cam în aceeaşi perioadă de o comunitate de vânători-culegători şi ocazional păstori[58]. Aproape de centrul aşezării se afla o structură foarte veche pe care arheologii o numesc „Casa craniilor”, pentru simplul motiv că în ea se aflau rămăşiţele a peste 450 de persoane, inclusiv schelete fără cap şi peste 90 de cranii, toate înghesuite în nişte compartimente mici. De unele cranii erau prinse vertebre, indicând că acestea au fost desprinse de trupuri cu carne (dar nu neapărat vii). Cele mai multe capete proveneau de la adulţi tineri sau adolescenţi, indivizi aflaţi în floarea vârstei, iar zece de la copii. Dacă unele dintre aceste cranii reprezentau trofee, revendicate de la victime sau duşmani, atunci ele au fost alese pentru vitalitatea lor. Craniile au fost lăsate aşa cum erau, fără nicio urmă de decorare[59].

În Casa craniilor, rămăşiţele umane erau depozitate împreună cu cele ale animalelor de pradă mari, iar un craniu de vită sălbatică era montat pe un perete exterior. În ultimele etape de utilizare, clădirea a fost dotată cu o masă din piatră şlefuită, montată lângă intrare, într-o piaţă deschisă care ar fi putut găzdui mulţimi numeroase. Studiile privind reziduurile de sânge de pe suprafaţă şi de pe obiectele asociate i-au determinat pe cercetători să afirme că acesta era un altar unde aveau loc sacrificii publice şi procesarea cadavrelor, victimele fiind atât animale, cât şi oameni. Indiferent dacă detaliile acestei reconstituiri sunt corecte sau nu, asocierea dintre animalele învinse şi rămăşiţele umane este sugestivă. Casa craniilor şi-a găsit sfârşitul într-o conflagraţie violentă, după care locuitorii din Çayönü au acoperit întregul complex cu un strat gros de pietriş şi pământ.

Poate ceea ce detectăm în Casa craniilor – dar într-o formă destul de diferită – este un complex de idei deja cunoscute din Amazonia şi din alte părţi: vânătoarea ca prădare, trecând subtil de la un mod de subzistenţă la un mod de a imita şi a pune în practică dominaţia asupra altor fiinţe umane. La urma urmei, chiar şi seniorii feudali din Europa aveau tendinţa de a se identifica cu lei, şoimi şi animale de pradă (şi lor le plăcea simbolismul practicii de a înfige capete în pari; „Să i se taie capul!” încă este cea mai populară expresie asociată cu monarhia britanică)[60]. Dar cum rămâne cu Göbekli Tepe? Dacă expunerea capetelor-trofeu ar fi fost într-adevăr un aspect important al funcţiei sitului, cu siguranţă ar fi rămas vreo urmă directă, nu doar câteva sculpturi sugestive în piatră.

Rămăşiţele umane sunt deocamdată rare la Göbekli Tepe. Ceea ce face şi mai remarcabil faptul că – din cele câteva sute de fragmente de oase umane preistorice recuperate până în prezent din sit – aproximativ două treimi sunt într-adevăr bucăţi de craniu sau oase faciale, unele dintre ele având semne de jupuire

şi chiar de decapitare. Printre acestea s-au găsit rămăşiţele a trei cranii, recuperate din zona sanctuarelor de piatră, care prezintă dovezi ale unor tipuri mai elaborate de modificare culturală, sub forma unor incizii adânci şi găuri cilindrice, permiţând atârnarea craniului de o sfoară sau prinderea acestuia de un stâlp[61].

În capitolele anterioare, am explorat motivele pentru care agricultura nu a reprezentat chiar aşa o ruptură în relaţiile umane cum tindem noi să presupunem. Acum suntem în sfârşit în poziţia de a lega laolaltă diferitele fire ale acestui capitol şi de a spune ceva despre motivul pentru care acest lucru este important. Să recapitulăm.

Agricultura neolitică a început în Asia de Sud-Vest ca o serie de specializări locale în domeniul creşterii culturilor şi al păstoritului, răspândite în diferite părţi ale regiunii, fără un epicentru. Aceste strategii locale au fost urmate, se pare, pentru a menţine accesul la parteneriate comerciale şi la zone optime pentru vânătoare şi cules, activităţi care au continuat nestingherite alături de cultivare. După cum am discutat în capitolul 1, este foarte posibil ca acest „comerţ” să fi avut mai mult de-a face cu sociabilitatea, idilele sau aventura decât cu avantajul material, aşa cum îl concepem noi în mod normal. Totuşi, indiferent de motive, de-a lungul a mii de ani, astfel de inovaţii locale – de la grâul care nu se împrăştie până la oile docile – au circulat între sate, producând un anumit grad de uniformitate în cadrul unei coaliţii de societăţi din tot Orientul Mijlociu. A apărut un „pachet” standard de agricultură mixtă, de la Zagrosul iranian până la ţărmul estic al Mediteranei, iar apoi el s-a răspândit mai departe, deşi, după cum vom vedea, cu mai mult sau mai puţin succes.

Însă chiar de la bun început agricultura a fost mult mai mult decât o nouă economie. Ea a dus şi la crearea unor tipare de viaţă şi de ritual care se ţin scai de noi şi după mii de ani şi care au devenit de atunci repere ale existenţei sociale pentru un vast segment al omenirii: de la sărbătorile recoltei până la obiceiurile de a sta pe bănci, de a pune brânză pe pâine, de a intra şi a ieşi pe uşă sau de a privi lumea prin ferestre. Iniţial, după cum am văzut, o mare parte din acest stil de viaţă neolitic s-a dezvoltat în paralel cu un model cultural alternativ în zonele de stepă şi de munte din Semiluna Fertilă, care se distinge în mod clar prin construirea unor mari monumente din piatră şi printr-un simbolism al virilităţii masculine şi al animalelor de pradă, care excludea în mare măsură preocupările feminine. În schimb, arta şi ritualul aşezărilor de şes din văile Eufratului şi Iordanului le prezintă pe femei drept cocreatoare ale unei forme distincte de societate – învăţată din rutina productivă a cultivării, a creşterii animalelor şi a vieţii într-un sat – şi celebrată prin modelarea şi legarea materialelor moi, cum ar

fi lutul sau fibrele, în forme simbolice[62].

Desigur, am putea pune aceste opoziţii culturale pe seama coincidenţei sau poate chiar a factorilor de mediu. Dar, având în vedere proximitatea celor două modele culturale şi felul în care grupurile responsabile de ele făceau troc şi erau foarte conştiente de existenţa celorlalte grupuri, este la fel de posibil şi poate mai plauzibil să considerăm că ceea ce s-a întâmplat a fost rezultatul unei diferenţieri reciproce şi conştiente, adică al unei schismogeneze, similară cu cea pe care am identificat-o în capitolul precedent în rândul societăţilor recente de vânători-culegători de pe Coasta de Vest a Americii. Cu cât locuitorii de la munte îşi organizau viaţa artistică şi ceremonială în jurul temei violenţei masculine agresive, cu atât locuitorii de la câmpie au avut tendinţa de a o organiza pe a lor în jurul cunoaşterii şi simbolismului feminin – şi viceversa. În lipsa unor izvoare scrise care să ne ghideze, cea mai clară dovadă pe care o putem găsi pentru astfel de opoziţii reciproce este când lucrurile sunt răsturnate (la propriu, în cazul nostru), cum ar fi atunci când un grup de oameni pare să se manifeste în mod ostentativ împotriva vreunui comportament foarte caracteristic al vecinilor lor.

Astfel de dovezi nu sunt deloc greu de găsit, deoarece locuitorii satelor de la câmpie, la fel ca şi vecinii lor de la munte, acordau şi ei o mare importanţă rituală capetelor umane, dar alegeau să le trateze în moduri care le-ar fi fost complet străine locuitorilor de la munte. Să ilustrăm pe scurt ce înţelegem prin asta.

Poate cel mai uşor de recunoscut – şi cu siguranţă cele mai macabre – obiecte găsite în satele din neoliticul timpuriu în coridorul levantin (Israel, Palestina, Iordania, Liban şi Eufratul sirian) sunt „portretele pe cranii”. Acestea sunt capete care au fost scoase din mormintele unor femei, bărbaţi şi, ocazional, copii, în cadrul unui proces secundar, după ce cadavrul se descompusese. După ce au fost desprinse de trup, au fost curăţate şi modelate cu grijă cu lut, fiind apoi acoperite cu straturi de ipsos pentru a deveni ceva cu totul diferit. Adesea în orbite erau fixate cochilii, la fel cum lutul şi ipsosul înlocuiau carnea şi pielea. Vopseaua roşie şi albă le făcea şi mai vii. Portretele pe craniu par să fi fost suvenire de familie, păstrate şi reparate cu grijă de-a lungul generaţiilor. Ele şi-au atins apogeul popularităţii în mileniul VIII î.Hr., pe măsură ce Göbekli Tepe a intrat în declin, când această practică s-a răspândit până la Çatalhöyük; aici, un astfel de cap modelat a fost găsit într-o postură de intimitate, strâns la piept de scheletul unei femei[63].

Încă de la începutul secolului XX, când au fost descoperite pentru prima dată astfel de obiecte stranii la Ierihon, arheologii tot încearcă să înţeleagă care este semnificaţia lor. Mulţi cercetători le văd ca pe nişte expresii ale grijii şi veneraţiei faţă de strămoşi. Dar există nenumărate moduri de a manifesta respect

sau regret faţă de strămoşi fără a le scoate sistematic craniile din locurile lor de odihnă şi a le readuce la viaţă adăugând pe ele straturi de argilă, ipsos, cochilii, fibre şi pigment. Chiar şi în zonele de câmpie ale Semilunii Fertile, acest tratament le era rezervat unui număr mic de indivizi. Cel mai adesea, craniile umane scoase din morminte erau lăsate golaşe, în timp ce altele prezentau istorii complexe ca obiecte rituale, cum este cazul unui grup de cranii găsite la Tell Qarassa, în sudul Siriei, care au fost mutilate în mod deliberat în zona feţei într-un aparent act de profanare post-mortem[64].

În văile Iordanului şi Eufratului şi în regiunile de coastă adiacente, colecţionarea craniilor umane are o istorie şi mai lungă, care începe pe vremea vânătorilor-culegători natufieni, înainte de începutul neoliticului; dar longevitatea nu trebuie să implice neapărat un context în întregime local pentru inovaţiile rituale ulterioare, cum ar fi adăugarea unor materiale decorative pentru realizarea portretelor pe craniu. Poate că realizarea unor astfel de portrete craniene în acest mod special nu avea ca scop doar reconectarea cu cei dispăruţi, ci şi negarea logicii jupuirii, tăierii, perforării şi colecţionării capetelor pe post de trofee. Această practică oferă, cel puţin, un indiciu în plus că populaţiile de la câmpie şi cele de la munte din Semiluna Fertilă au urmat traiectorii culturale foarte diferite – şi, în unele privinţe, contrare – de-a lungul secolelor în care plantele şi animalele au fost domesticite pentru prima dată[65].

Despre capcane semantice şi miraje metafizice

În anii 1970, un strălucit arheolog de la Cambridge, David Clarke, a prezis că, odată cu cercetările moderne, aproape fiecare aspect al vechiului edificiu al evoluţiei umane – „explicaţiile dezvoltării omului modern, domesticirea, metalurgia, urbanizarea şi civilizaţia – ar putea, în perspectivă, să apară ca nişte capcane semantice şi miraje metafizice”[66]. Începe să pară că a avut dreptate.

Să mai recapitulăm puţin. O piatră de temelie a acelui vechi edificiu al evoluţiei sociale umane a fost atribuirea unui loc specific în istorie pentru societăţile de vânători-culegători, care urmau să fie preludiul unei „revoluţii agricole” ce se presupune că a schimbat complet cursul istoriei. În această poveste convenţională, sarcina vânătorilor-culegători este să fie tot ceea ce nu sunt agricultorii (şi să explice, astfel, implicit, ce este agricultura). Dacă agricultorii sunt sedentari, vânătorii-culegători trebuie să fie nomazi; dacă agricultorii produc în mod activ hrană, vânătorii-culegătorii trebuie doar să o

culeagă; dacă agricultorii deţin proprietate privată, vânătorii-culegători trebuie să renunţe la ea; iar dacă societăţile agricole sunt neegalitare, această situaţie contrastează cu egalitarismul „înnăscut” al vânătorilor-culegători. În fine, dacă se întâmplă ca un anumit grup de vânători-culegători să prezinte astfel de trăsături comune cu agricultorii, discursul dominant cere ca acestea să fie doar „incipiente”, „emergente” sau „deviante” prin natura lor, astfel încât destinul vânătorilor-culegători este ori să „se transforme” în agricultori, ori, în cele din urmă, să se ofilească şi să moară.

Trebuie să fi devenit deja tot mai evident pentru orice cititor că aproape nimic din această poveste consacrată nu se potriveşte cu dovezile disponibile. În Semiluna Fertilă din Orientul Mijlociu, regiune considerată mult timp leagănul „revoluţiei agricole”, nu a existat de fapt nicio „trecere” de la vânătorul-culegător paleolitic la agricultorul neolitic. Tranziţia de la subzistenţa bazată în principal pe resurse sălbatice la o viaţă bazată pe producerea alimentelor a durat aproximativ 3.000 de ani. Şi, cu toate că agricultura a oferit posibilitatea unor concentrări mai inegale ale bogăţiei, în majoritatea cazurilor acest lucru a început să se întâmple abia la milenii după adoptarea ei. În secolele intermediare, oamenii efectiv probau agricultura, „se jucau de-a agricultura”, dacă vreţi, trecând de la un mod de producţie la altul, la fel cum oscilau şi între diferitele lor structuri sociale.

În mod evident, nu mai are sens să folosim expresii precum „revoluţia agricolă” atunci când este vorba de procese atât de lungi şi de complexe. Şi, din moment ce nu a existat o stare paradiziacă din care primii agricultori să poată face primii paşi pe drumul spre inegalitate, are şi mai puţin sens să vorbim despre agricultură ca marcând originile stratificării sociale, ale inegalităţii sau ale proprietăţii private. În Semiluna Fertilă găsim stratificare şi violenţă cronică în rândul populaţiilor de la munte, cele mai puţin dependente de agricultură, în timp ce vecinii lor de la câmpie, care legau producţia culturilor de ritualuri sociale importante, par să fi fost mult mai egalitari; şi acest egalitarism este în mare măsură legat de o creştere a vizibilităţii economice şi sociale a femeilor, reflectată în arta şi ritualurile lor. În acest sens, lucrările lui Gimbutas – deşi pictate cu tuşe groase, uneori frizând caricaturalul – nu au fost chiar atât de departe de adevăr.

Toate acestea ridică o întrebare evidentă: dacă adoptarea agriculturii a înscris de fapt omenirea sau o mică parte a ei pe o cale care o *îndepărta* de dominaţia violentă, ce a mers prost?

7

Ecologia libertăţii

Cum, şontâc-şontâc, s-a insinuat agricultura pretutindeni în lume

Semiluna Fertilă din Orientul Mijlociu este, cumva, ieşită din comun tocmai pentru că ştim atât de multe despre ceea ce s-a petrecut acolo. Recunoscută de mult ca un creuzet al domesticirii plantelor şi animalelor, regiunea a fost studiată de arheologi mai intens decât aproape oricare alta din afara Europei. Această acumulare de dovezi ne permite să începem să discernem unele dintre schimbările sociale care au însoţit primii paşi spre domesticirea plantelor şi a animalelor, ba chiar şi să ne bazăm, într-o anumită măsură, pe dovezi negative. Este, de pildă, dificil de argumentat convingător că războiul a fost o caracteristică importantă a primelor societăţi agricole din Orientul Mijlociu, întrucât până acum ar fi fost de aşteptat să apară unele dovezi în acest sens. Totodată, există numeroase dovezi privind proliferarea comerţului şi a meşteşugurilor specializate, precum şi importanţa figurilor feminine în artă şi ritualuri.

Din aceleaşi motive, putem face comparaţii între zona de câmpie a Semilunii Fertile (în special coridorul levantin, care trece prin valea Iordanului) şi sectorul său mai înalt (platourile şi înălţimile subalpine din estul Turciei), unde o evoluţie la fel de precoce a vieţii săteşti şi a meşteşugurilor locale a fost asociată cu ridicarea unor monumente de piatră decorate cu un simbolism masculin şi cu imagini ale violenţei agresive[1]. Unii cercetători au încercat să vadă toate aceste evoluţii ca fiind cumva parte a unui singur proces, mergând în aceeaşi direcţie generală, spre „naşterea agriculturii”. Însă primii agricultori au fost agricultori reticenţi, care par să fi înţeles implicaţiile logistice ale agriculturii, evitând orice angajament major în acest sens. Vecinii lor din zonele înalte, care duceau şi ei o viaţă sedentară în locuri cu resurse sălbatice diverse, aveau şi mai puţine motive să-şi lege existenţa de o gamă restrânsă de culturi şi de animale.

Dacă situaţia într-un singur leagăn al agriculturii timpurii a fost atât de complicată, atunci cu siguranţă nu mai are sens să ne întrebăm „Care au fost

implicaţiile sociale ale tranziţiei către agricultură?” – ca şi cum ar fi existat neapărat o singură tranziţie şi un singur set de implicaţii. Este cu siguranţă greşit să presupunem că plantarea seminţelor sau îngrijirea oilor înseamnă că cineva este *neapărat* obligat să accepte aranjamente sociale mai inegale, doar pentru a evita o „tragedie a bunurilor comune”. Există aici un paradox. Cele mai multe lucrări generale despre cursul istoriei omenirii presupun, de fapt, cam aşa ceva; dar aproape nimeni, dacă ar fi presat, nu ar apăra serios un asemenea punct de vedere, deoarece este evident fals. Oricine a studiat societăţile agrare ştie că oamenii înclinaţi să extindă agricultura în mod sustenabil, fără a privatiza pământul sau a ceda gestionarea acestuia către o clasă de supraveghetori, au găsit întotdeauna modalităţi să facă acest lucru.

Proprietatea indiviză, principiile „câmpului deschis”, redistribuirea periodică a parcelelor şi gestionarea cooperativă a păşunilor nu sunt tocmai excepţionale şi au fost adesea practicate timp de secole în aceleaşi locuri[2]. *Mirul* rusesc este un exemplu celebru, dar sisteme similare de redistribuire a terenurilor au existat cândva în toată Europa, de la Highlands din Scoţia până în Balcani, uneori până foarte recent. Termenul anglo-saxon era *run-rig* sau *rundale*. Bineînţeles, regulile de redistribuire variau de la caz la caz – în unele situaţii, aceasta se făcea *per stirpes*, în altele în funcţie de numărul de persoane dintr-o familie. De cele mai multe ori, locul exact al fiecărei fâşii de pământ era stabilit prin tragere la sorţi, fiecare familie primind câte o fâşie din fiecare suprafaţă de teren de calitate diferită, astfel încât nimeni nu era obligat să meargă mult mai mult decât ceilalţi până la câmpurile sale ori să lucreze un sol de calitate constant inferioară[3].

Desigur, nu doar în Europa s-au întâmplat astfel de lucruri. În *Lectures on the Early History of Institutions* din 1875, Henry Sumner Maine – care a deţinut prima catedră de jurisprudenţă istorică şi comparată la Oxford – discuta deja despre cazuri de redistribuire periodică a terenurilor şi instituţii de tip *rundale* din India până în Irlanda, notând că, aproape până în vremea sa, „se întâmpla adesea ca terenurile arabile să fie împărţite în ferme care treceau periodic între familiile care îl lucrau, uneori anual”. Şi că în Germania preindustrială, unde proprietatea funciară era împărţită între „obşti săteşti” (*gemeine Mark*), fiecare arendaş primea loturi împărţite între cele trei calităţi principale ale solului. Este important, a remarcat Sumner Maine, că acestea nu erau atât forme de proprietate, cât „moduri de ocupare”, nu foarte diferite de drepturile de acces întâlnite la multe grupuri de vânători-culegători[4]. Şi am putea continua să dăm şi alte exemple (sistemul palestinian *mash’a*, de pildă, sau *subak* din Bali)[5].

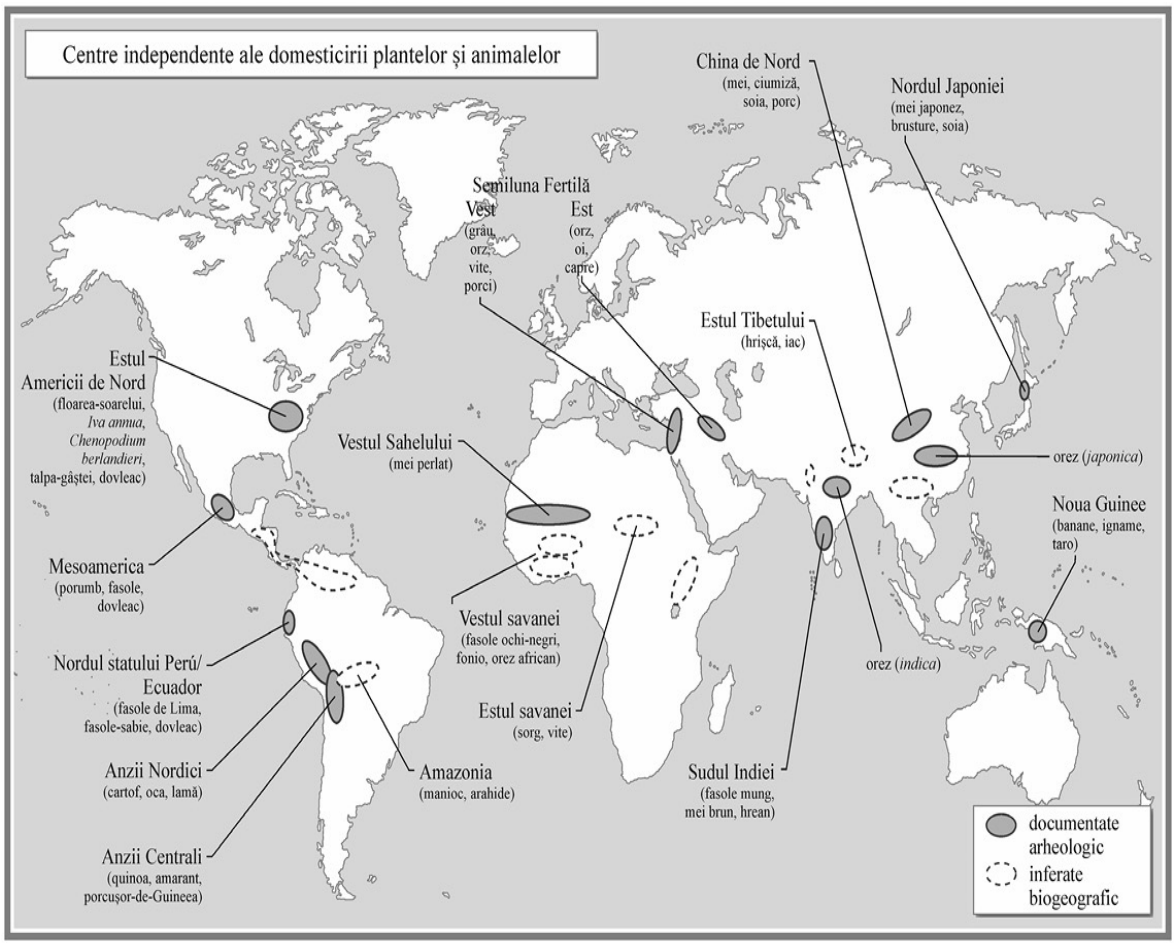
Pe scurt, pur şi simplu nu există niciun motiv pentru a presupune că adoptarea agriculturii în vremuri mai îndepărtate a însemnat, de asemenea,

începutul proprietăţii private asupra terenurilor, al teritorialităţii sau o îndepărtare ireversibilă de egalitarismul cetelor de vânători-culegători. S-ar putea să se fi întâmplat aşa uneori, dar acest lucru nu mai poate fi tratat ca o presupunere implicită. După cum am văzut în capitolul precedent, în Semiluna Fertilă din Orientul Mijlociu se pare că lucrurile s-au petrecut exact pe dos, cel puţin în primii câteva mii de ani de la apariţia agriculturii. Dacă situaţia dintr-un singur leagăn al agriculturii timpurii a fost atât de diferită de aşteptările noastre evolutive, atunci nu putem decât să ne întrebăm câte altele mai sunt de spus, în alte locuri în care a apărut agricultura. Ba chiar aceste alte locuri se înmulţesc în lumina noilor dovezi, atât genetice şi botanice, cât şi arheologice. Se constată că procesul a fost mult mai dezordonat şi mult mai puţin unidirecţional decât se bănuia; şi astfel trebuie să luăm în considerare o gamă mai largă de posibilităţi decât se presupunea cândva. În acest capitol, vom arăta cât de mult se schimbă imaginea şi vom indica unele dintre noile tipare surprinzătoare ce încep să apară.

Geografii şi istoricii obişnuiau să creadă că plantele şi animalele au fost domesticite pentru prima dată în doar câteva zone „nucleare”: aceleaşi zone în care au apărut mai târziu societăţi de mari dimensiuni, centralizate politic. În Orientul Mijlociu existau grâu şi orz, precum şi oi, capre, porci şi bovine; în China existau orez (*japonica*), soia şi altă rasă de porci; cartofii, quinoa şi lama au fost domesticite în Anzii peruvieni, iar porumbul, avocado şi ardeiul iute în Mesoamerica. Aceste alinieri geografice precise între centrele timpurii de domesticire a plantelor de cultură şi apariţia statelor centralizate au generat speculaţii cum că primele au dus la cele din urmă: că producerea hranei a fost responsabilă pentru apariţia oraşelor, a scrisului şi a organizării politice centralizate, furnizând un surplus de calorii pentru a susţine populaţiile mari şi clasele de elită alcătuite din administratori, războinici şi politicieni. Dacă inventezi agricultura – sau cel puţin aşa se spunea cândva –, urmezi o cale ce va duce în cele din urmă la conducători de care asirieni, birocraţi confucianişti, regi ai soarelui incaşi sau preoţi azteci care îţi vor lua o parte semnificativă din cereale. Dominaţia – şi cel mai adesea o dominaţie violentă şi urâtă – avea să urmeze cu siguranţă; era doar o chestiune de timp.

Arheometria a schimbat toate acestea. În prezent, experţii identifică între cincisprezece şi douăzeci de centre de domesticire independente, multe dintre acestea urmând căi de dezvoltare foarte diferite de cele din China, Perú, Mesoamerica sau Mesopotamia (care, la rândul lor, au adoptat căi destul de diverse, după cum vom vedea în capitolele următoare). La aceste centre ale agriculturii timpurii se adaugă acum, printre altele, subcontinentul indian (unde au fost domesticite meiul brun, fasolea mung, hreanul, orezul *indica* şi vitele

zebu cu cocoaşă), păşunile din vestul Africii (meiul perlat), înălţimile centrale din Noua Guinee (banane, taro şi igname), pădurile tropicale din America de Sud (manioc şi arahide) şi pădurile estice din America de Nord, caracterizate de o serie distinctă de culturi locale de seminţe – talpa-gâştei, floarea-soarelui şi *Iva annua* – cu mult înainte de introducerea porumbului din Mesoamerica[6].



Despre preistoria acestor alte regiuni ştim mult mai puţin decât despre Semiluna Fertilă. Niciuna dintre ele nu a urmat o traiectorie liniară de la producerea hranei la formarea statului. Şi nici nu există vreun motiv să presupunem o răspândire rapidă a agriculturii dincolo de aceste regiuni, în zonele învecinate. Nu întotdeauna producerea hranei li s-a părut culegătorilor, pescarilor şi vânătorilor ceva evident avantajos. Istoricii care pictează în tuşe groase scriu uneori ca şi cum aşa ar fi stat lucrurile sau ca şi cum singurele bariere în calea „răspândirii agriculturii” ar fi fost cele naturale, precum clima şi topografia. Asta creează un paradox, deoarece chiar şi vânători-culegători care trăiau în zone foarte prielnice agriculturii şi care erau în mod clar conştienţi de posibilităţile cultivării cerealelor au ales adeseori să nu o practice. Să luăm

exemplul lui Jared Diamond:

> La fel cum unele regiuni s-au dovedit mult mai potrivite decât altele ca origine a producerii hranei, şi uşurinţa cu care aceasta s-a răspândit a variat foarte mult de la o zonă la alta. Unele zone, deşi foarte propice din punct de vedere ecologic pentru producerea hranei, nu au cunoscut niciodată agricultura în preistorie, chiar dacă în apropiere existau regiuni de producţie alimentară preistorică. Exemplele cele mai evidente sunt faptul că agricultura şi păstoritul nu au ajuns din sud-vestul Statelor Unite în California amerindienilor sau din Noua Guinee şi Indonezia în Australia, precum şi faptul că agricultura nu s-a răspândit din provincia Natal a Africii de Sud până la Capul Bunei Speranţe[7].

După cum am văzut în capitolul 5, nu este prea concludent să spunem că agricultura nu a reuşit să „ajungă" în California. Aceasta este doar o versiune actualizată a vechii abordări difuzioniste, care identifică anumite caracteristici culturale (jocul cu aţa, instrumentele muzicale, agricultura şi aşa mai departe) şi trasează modul în care acestea migrează pe glob şi motivele pentru care în unele locuri nu reuşesc să pătrundă. În realitate, există toate motivele să credem că agricultura a „ajuns" în California la fel de repede cum a ajuns oriunde altundeva în America de Nord. Doar că (în ciuda unei etici a muncii care valoriza truda şi a unui sistem de schimb regional ce ar fi permis ca informaţiile despre inovaţii să se răspândească rapid) oamenii de acolo au respins această practică la fel de ferm cum au respins sclavia.

Chiar şi în sud-vestul Americii, tendinţa generală, timp de aproximativ 500 de ani înainte de sosirea europenilor, a fost către abandonarea treptată a porumbului şi a fasolei, pe care oamenii le cultivau în unele cazuri de mii de ani, şi revenirea la un mod de viaţă bazat pe căutarea hranei. De fapt, în această perioadă, californienii au fost cei care s-au răspândit, populaţiile originare din estul statului aducând noi tehnici de căutare a hranei şi înlocuind populaţiile agricole anterioare până în Utah şi Wyoming. Când au ajuns spaniolii în sud-vest, din societăţile pueblo, care dominaseră cândva regiunea, mai rămăseseră doar nişte grupuri izolate de agricultori, complet înconjurate de vânători-culegători[8].

Despre unele probleme de terminologie atunci când discutăm despre circulaţia plantelor de cultură şi animalelor domestice în diferite părţi ale lumii

În cărţile despre istoria lumii, întâlnim adesea formulări precum „Culturile

şi animalele s-au răspândit rapid în Eurasia”, „Pachetul de plante din Semiluna Fertilă a lansat producerea hranei din Irlanda până în Indii” sau „Porumbul s-a răspândit către nord într-un ritm de melc”. Cât de adecvat este un astfel de limbaj atunci când se descrie expansiunea economiilor neolitice cu multe mii de ani în urmă?

El pare să reflecte mai curând experienţa ultimelor secole, când animalele şi culturile domestice din Lumea Veche au cucerit într-adevăr America şi Oceania. În aceste vremuri mai recente, culturile şi animalele s-au putut „răspândi” ca un foc de paie, transformând habitatele existente în moduri care le-au făcut adesea de nerecunoscut în câteva generaţii. Dar acest lucru nu are de-a face atât cu natura cultivării seminţelor în sine, cât cu expansiunea imperială şi comercială: seminţele se pot răspândi foarte repede dacă aceia care le transportă au o armată şi sunt mânaţi de nevoia de a-şi extinde la nesfârşit proiectele pentru a-şi menţine profiturile. În neolitic lucrurile stăteau cu totul altfel. Mai ales în primii câteva mii de ani de la sfârşitul ultimei glaciaţiuni, cei mai mulţi oameni nu erau încă agricultori, iar culturile agricole trebuiau să concureze cu o întreagă gamă de prădători şi paraziţi sălbatici, dintre care cei mai mulţi au fost eliminaţi între timp din peisajele agricole.

În primul rând, plantele şi animalele domestice nu se puteau „răspândi” dincolo de limitele ecologice iniţiale fără un efort semnificativ din partea cultivatorilor şi îngrijitorilor lor umani. Mediile adecvate nu trebuiau numai găsite, ci şi modificate prin plivire, fertilizare, terasare şi aşa mai departe. Aceste modificări ale peisajului pot să ni se pară astăzi minore – doar nişte retuşuri ecologice –, dar erau suficient de anevoioase din punctul de vedere al localnicilor şi au fost esenţiale pentru extinderea ariei de răspândire a speciilor domestice[9]. Bineînţeles, au existat întotdeauna căi ale minimei rezistenţe, caracteristici topografice şi regimuri climatice favorabile sau mai puţin favorabile economiei neolitice. Axa est-vest a Eurasiei discutată de Jared Diamond în cartea sa *Arme, virusuri şi oţel* (1997) sau „Latitudinile Norocoase” din lucrarea lui Ian Morris intitulată *De ce Vestul deţine încă supremaţia* (2010) reprezintă coridoare ecologice de acest fel.

Eurasia, după cum subliniază aceşti autori, are puţine echivalente pentru variaţiile climatice bruşte din America sau chiar din Africa. Speciile terestre pot călători pe întreaga întindere a continentului eurasiatic fără a traversa graniţe între zone tropicale şi zone temperate. Continentele ale căror extremităţi se orientează de la nord la sud constituie un caz aparte şi, probabil, se pretează mai puţin la astfel de transferuri ecologice. Argumentul geografic elementar este cu siguranţă solid, cel puţin pentru ultimii 10.000 de ani de istorie. El explică de ce cerealele originare din Semiluna Fertilă sunt cultivate cu succes, astăzi, în locuri

atât de îndepărtate precum Irlanda şi Japonia. De asemenea, ar putea explica într-o anumită măsură de ce au trecut multe mii de ani până când culturile americane – cum ar fi porumbul sau dovleacul (domesticite pentru prima dată la tropice) – au fost acceptate în partea nordică temperată a continentului american, spre deosebire de adoptarea relativ rapidă a culturilor eurasiatice în afara zonelor lor de origine.

În ce măsură ne pot ajuta astfel de observaţii să înţelegem istoria omenirii la o scară mai largă? Cât de mult poate geografia să explice istoria, mai degrabă decât s-o justifice?

În anii 1970 şi 1980, un geograf pe nume Alfred W. Crosby a formulat o serie de teorii importante despre modul în care a influenţat ecologia cursul istoriei. Printre altele, el a fost primul care a atras atenţia asupra „Schimbului Columbian", o remarcabilă încrucişare a unor specii nonumane, declanşată de sosirea europenilor în Americi după 1492, şi asupra efectului său transformator în ceea ce priveşte configuraţia globală a culturii, economiei şi bucătăriei. Tutunul, ardeii, cartofii şi curcanii au pătruns în Eurasia; porumbul, cauciucul şi găinile au intrat în Africa, iar citricele, cafeaua, caii, măgarii şi vitele au călătorit spre Americi. Crosby a susţinut în continuare că ascensiunea globală a economiilor europene începând cu secolul al XVI-lea ar putea fi explicată printr-un proces pe care l-a numit „imperialism ecologic"[10].

Zonele temperate din America de Nord şi din Oceania, după cum a subliniat Crosby, erau ideale pentru culturile şi animalele eurasiatice; nu numai datorită climei, ci şi pentru că aveau puţini concurenţi indigeni şi nu existau paraziţi locali, cum ar fi diversele ciuperci, insecte sau şoareci-de-câmp care s-au dezvoltat pentru a se specializa în partajarea grâului cultivat de oameni. Eliberate în astfel de medii noi, culturile şi animalele domestice din Lumea Veche au început să se reproducă excesiv, în unele cazuri redevenind chiar sălbatice. Depăşind flora şi fauna locului, acestea au început să transforme ecosistemele indigene, creând „Neo-Europe" – copii fidele ale mediilor europene, de genul celor pe care le putem vedea astăzi atunci când traversăm cu maşina zona rurală din Insula de Nord a Noii Zeelande, de exemplu, sau o mare parte din Noua Anglie. Asaltul ecologic asupra habitatelor indigene a inclus şi boli infecţioase, cum ar fi variola şi rujeola, care proveneau din Lumea Veche, din medii în care oamenii şi vitele coabitau. În timp ce plantele europene prosperau în absenţa dăunătorilor, bolile aduse de animalele domestice (sau de oamenii obişnuiţi să trăiască alături de acestea) au făcut ravagii în rândul populaţiilor indigene, provocând rate ale mortalităţii de până la 95%, chiar şi în locurile în care coloniştii nu înrobeau sau nu masacrau în mod activ populaţia băştinaşă – ceea

ce, desigur, se întâmpla adesea.

Privit din această perspectivă, succesul imperialismului european modern se datorează mai mult „revoluţiei neolitice din Lumea Veche” – cu rădăcinile sale în Semiluna Fertilă – decât realizărilor concrete ale lui Columb, Magellan, Cook şi ale tuturor celorlalţi. Şi, într-un fel, este adevărat. Dar povestea expansiunii agricole de dinainte de secolul al XVI-lea este foarte departe de a fi o stradă cu sens unic; de fapt, este plină de starturi false, sincope şi răsturnări de situaţie. Acest lucru devine cu atât mai adevărat cu cât ne întoarcem mai mult în timp. Pentru a înţelege de ce, va trebui să privim dincolo de Orientul Mijlociu şi să analizăm cum s-au descurcat primele populaţii agricole în alte părţi ale lumii, după sfârşitul ultimei glaciaţiuni. Dar mai întâi trebuie abordat un aspect fundamental: de ce discuţia noastră despre aceste probleme se limitează la ultimii aproximativ 10.000 de ani din istoria omenirii? Având în vedere că oamenii există de peste 200.000 de ani, de ce nu s-a dezvoltat agricultura mult mai devreme?

De ce nu s-a dezvoltat agricultura mai devreme

De la apariţia speciei noastre, au existat doar două perioade prelungite de climă caldă de natură să poată susţine o economie agricolă suficient de mult timp pentru a lăsa urme arheologice[11]. Prima a fost perioada interglaciară eemian, care a început în urmă cu aproximativ 130.000 de ani. Temperaturile globale s-au stabilizat atunci la un nivel uşor peste cel din prezent, ceea ce a permis extinderea pădurilor boreale până în nordul Alaskăi şi al Finlandei. Pe malurile Tamisei şi ale Rinului se lăfăiau hipopotami. Dar impactul asupra populaţiilor umane a fost limitat de aria noastră geografică restrânsă pe atunci. A doua este cea în care trăim acum. Când a început, în urmă cu aproximativ 12.000 de ani, oamenii erau deja prezenţi pe toate continentele lumii şi în multe tipuri de habitate diferite. Geologii numesc această perioadă holocen, de la termenii greceşti *holos* („întreg”) şi *kainos* („recent”).

Mulţi specialişti în ştiinţele Pământului consideră acum că holocenul s-a încheiat definitiv. De cel puţin două secole am intrat într-o nouă epocă geologică, antropocenul, în care, pentru prima dată în istorie, activităţile umane sunt principalele motoare ale schimbărilor climatice globale. Unde anume începe antropocenul este un subiect controversat în cercurile ştiinţifice. Majoritatea experţilor indică revoluţia industrială, dar unii îi plasează originile mai devreme,

la sfârşitul anilor 1500 şi începutul anilor 1600. În acea perioadă, a avut loc o scădere globală a temperaturilor aerului – parte a „micii ere glaciare” – pe care forţele naturale nu o pot explica. Foarte probabil, expansiunea europenilor în Americi a jucat un rol. Cu aproximativ 90% din populaţia indigenă eliminată de efectele cuceririi şi ale bolilor infecţioase, pădurile au recuperat regiuni în care se practicau de secole agricultura pe terase şi irigaţiile. În Mesoamerica, Amazonia şi Anzi, este posibil ca aproximativ 50 de milioane de hectare de terenuri cultivate să fi redevenit sălbatice. Absorbţia de dioxid de carbon din vegetaţie a crescut la o scară suficientă pentru a schimba sistemul Pământului şi a genera o fază de răcire globală determinată de activitatea umană[12].

De oriunde porneşti, antropocenul este ceea ce am făcut noi cu moştenirea holocenului, care, într-un fel, a fost un trecut curat pentru omenire. La începuturile sale, multe lucruri erau cu adevărat noi. Pe măsură ce gheaţa se retrăgea, flora şi fauna – cândva limitate la mici zone de refugiu – s-au răspândit spre noi orizonturi. Oamenii le-au urmat, ajutând speciile preferate în drumul lor prin incendieri şi defrişări. Efectul încălzirii globale asupra ţărmurilor a fost mult mai complex, deoarece platformele de coastă acoperite anterior de gheaţă au revenit la suprafaţă, în timp ce altele s-au scufundat sub apele în creştere ale mării, alimentate de topirea gheţarilor[13]. Pentru mulţi istorici, debutul holocenului este semnificativ deoarece a creat condiţiile pentru apariţia agriculturii. Cu toate acestea, în multe părţi ale lumii, aşa cum am văzut deja, a fost, de asemenea, o epocă de aur pentru vânători-culegători şi este important să ne amintim că acest paradis al căutătorilor de hrană a fost contextul în care au apărut primii agricultori.

Cea mai viguroasă expansiune a populaţiilor de vânători-culegători a avut loc în regiunile de coastă, proaspăt expuse după retragerea gheţarilor. Astfel de habitate ofereau o abundenţă de resurse sălbatice. Peşti de apă sărată şi păsări marine, balene şi delfini, foci şi vidre, crabi, creveţi, stridii, scoici, melci marini şi multe altele. Râurile şi lagunele cu apă dulce, alimentate de gheţarii din munţi, erau acum pline de ştiucă şi plătică, atrăgând păsări de apă migratoare. În jurul estuarelor, deltelor şi marginilor lacurilor, rundele anuale de pescuit şi de căutare a hranei se desfăşurau pe o rază din ce în ce mai mică, ceea ce a dus la modele susţinute de agregare umană, cu totul diferite de cele din perioada glaciară, când lungile migraţii sezoniere ale mamutului şi ale altor specii de vânat mare structurau o parte semnificativă a vieţii sociale[14].

Tufişurile şi pădurile au înlocuit stepa deschisă şi tundra în mare parte a acestei lumi postglaciare. La fel ca în trecut, vânătorii-culegători foloseau diverse tehnici de gestionare a terenurilor pentru a stimula creşterea speciilor dorite, cum ar fi pomii fructiferi şi cei care produc nuci. Până în anul 8000 î.Hr.,

eforturile lor au contribuit la dispariţia a aproximativ două treimi din megafauna lumii, care nu era adaptată la habitatele mai calde şi mai închise ale holocenului[15]. Expansiunea zonelor împădurite a oferit o supraabundenţă de alimente nutritive şi uşor de depozitat: nuci sălbatice, bace, fructe, frunze şi ciuperci, prelucrate cu o nouă gamă de unelte compozite („microlitice”). Acolo unde pădurea a înlocuit stepa, oamenii şi-au schimbat tehnicile de vânătoare, trecând de la coordonarea sezonieră a vânatului în masă la strategii mai oportuniste şi mai versatile, axate pe mamiferele mai mici, cu un teritoriu mai limitat, printre care elanul, cerbul, mistreţul şi bovinele sălbatice[16].

Uşor de uitat, privind retrospectiv, este că agricultorii au intrat în această lume nouă în calitate de outsideri culturali. Primele lor expansiuni au fost cât se poate de departe de misiunile civilizatoare ale imperiilor agrare moderne. În cea mai mare parte, după cum vom vedea, ei au umplut golurile teritoriale lăsate în urmă de vânători-culegători: spaţii geografice fie prea îndepărtate, inaccesibile, fie pur şi simplu nepotrivite pentru a atrage atenţia susţinută a vânătorilor, pescarilor şi culegătorilor. Chiar şi în astfel de locuri, aceste economii de nişă ale holocenului ar fi avut şanse amestecate. Nicăieri nu este mai bine ilustrat acest fapt decât în Europa Centrală în neoliticul timpuriu, când agricultura a suferit unul dintre primele şi cele mai evidente eşecuri. Pentru a înţelege mai bine cauzele acestui eşec, vom analiza apoi câteva expansiuni mai reuşite ale primelor populaţii agricole din Africa, din Oceania şi din zonele joase tropicale ale Americii de Sud.

Din punct de vedere istoric, nu există o legătură directă între aceste cazuri; dar ceea ce arată ele, în mod colectiv, este modul în care soarta primelor societăţi agricole timpurii a depins adesea nu atât de „imperialismul ecologic”, cât de ceea ce am putea numi – pentru a adapta o expresie a pionierului ecologiei sociale, Murray Bookchin – o „ecologie a libertăţii”[17]. Prin aceasta ne referim la ceva foarte concret. Dacă ţăranii sunt oameni „implicaţi existenţial în cultivare”[18], atunci ecologia libertăţii („joaca de-a agricultura”, pe scurt) este exact situaţia opusă. Ecologia libertăţii descrie înclinaţia societăţilor umane de a intra şi a ieşi (liber) din agricultură, de a cultiva fără a deveni pe deplin agricultori, de a creşte culturi şi animale fără a sacrifica prea mult din propria existenţă rigorilor logistice ale agriculturii şi de a menţine un lanţ trofic suficient de amplu încât cultivarea să nu poată deveni o chestiune de viaţă şi de moarte. Tocmai acest tip de flexibilitate ecologică tinde să fie exclusă din discursurile convenţionale despre istoria lumii, care prezintă plantarea unei singure seminţe ca pe un punct fără cale de întoarcere.

Se dovedeşte că, în mare parte din trecutul său, specia noastră a reuşit să intre şi să iasă astfel liber din agricultură ori să rămână suspendată în pragul

acesteia[19]. Astfel de organizări ecologice fluide – care combină grădinăritul, agricultura la retragerea apelor pe marginea lacurilor sau a izvoarelor, gestionarea peisajului la scară mică (de exemplu, prin ardere, tăiere şi terasare) şi îngrădirea sau deţinerea unor animale în stare semisălbatică, combinate cu o gamă largă de activităţi de vânătoare, pescuit şi cules – au fost cândva tipice pentru societăţile umane din multe părţi ale lumii. Adesea, aceste activităţi erau practicate timp de mii de ani şi nu rareori întreţineau populaţii mari. După cum vom vedea, este posibil ca ele să fi fost, de asemenea, cruciale pentru supravieţuirea acelor prime populaţii umane care au încorporat plante şi animale domestice. Biodiversitatea – şi nu bioforţa – a fost cheia iniţială a dezvoltării producerii hranei în neolitic.

În care analizăm o pildă din neolitic: soarta crâncenă şi surprinzătoare a primilor agricultori din Europa Centrală

Kilianstädten, Talheim, Schletz şi Herxheim sunt nume de situri din neoliticul timpuriu de pe câmpiile de loess din Austria şi Germania. Împreună, ele spun o poveste foarte puţin cunoscută despre începuturile agriculturii.

În aceste locuri, începând din jurul anului 5500 î.Hr., au fost întemeiate sate cu o perspectivă culturală similară – numită tradiţia „ceramicii liniare”. Acestea se numără printre satele primilor agricultori din Europa Centrală. Dar, spre deosebire de majoritatea celorlalte aşezări agricole timpurii, fiecare şi-a încheiat existenţa într-o perioadă de turbulenţe, marcată de săparea şi umplerea unor gropi comune. Conţinutul acestor morminte atestă anihilarea sau tentativa de anihilare a unei întregi comunităţi: tranşee săpate grosolan sau şanţuri refolosite care conţin un amalgam haotic de rămăşiţe umane, incluzând adulţi şi copii de ambele sexe, aruncate ca nişte gunoaie. Osemintele lor prezintă semne evidente de tortură, mutilare şi moarte violentă – membre rupte, scalpare, tranşare pentru canibalism. La Kilianstädten şi Asparn, absenţa osemintelor de femei mai tinere sugerează că acestea fuseseră luate în captivitate[20].

În neolitic, economia agricolă ajunsese în Europa Centrală, adusă de migranţii din sud-est, cu consecinţe până la urmă catastrofale pentru unii dintre cei ai căror strămoşi au adus-o aici[21]. Primele aşezări ale acestor nou-veniţi în câmpiile Europei Centrale sugerează o societate relativ liberă, cu puţini indicatori ai diferenţelor de statut, fie în cadrul comunităţilor, fie între comunităţi. Unităţile lor familiale de bază – casele lungi din lemn – aveau toate

cam aceleaşi dimensiuni; dar, în jurul anului 5000 î.Hr., au început să apară disparităţi între ele, precum şi în ceea ce priveşte inventarele funerare. Oamenii şi-au împrejmuit aşezările cu şanţuri largi, care conţin dovezi ale unor lupte sub formă de săgeţi, capete de topor şi rămăşiţe umane. În unele cazuri, când aşezările au fost invadate, aceste şanţuri au fost transformate în gropi comune pentru locuitorii pe care nu au reuşit să-i apere[22].

Calitatea şi cantitatea materialului datat cu precizie sunt atât de mari, încât cercetătorii sunt capabili să reconstituie tendinţele demografice care au însoţit aceste schimbări. Reconstituirile lor au fost o surpriză. Sosirea agriculturii în Europa Centrală a fost asociată cu o creştere iniţială destul de masivă a populaţiei – ceea ce este, desigur, exact la ceea ce ne-am aştepta. Dar ce a urmat nu a fost modelul de creştere demografică anticipat. În schimb, între 5000 şi 4500 î.Hr. a avut loc o criză devastatoare, un boom şi o prăbuşire, aproape un fel de colaps regional[23]. Aceste grupuri din neoliticul timpuriu au sosit aici, s-au stabilit, iar apoi în multe zone (dar, trebuie să subliniem, nu în toate) numărul lor a scăzut până la dispariţie, în timp ce în altele a fost întărit prin căsătorii mixte cu unele populaţii de vânători-culegători. Abia după o pauză de aproximativ 1.000 de ani a reînceput cultivarea extensivă a cerealelor în Europa Centrală şi de Nord[24].

Naraţiunile mai vechi despre preistorie aveau tendinţa să presupună că, pur şi simplu, coloniştii din neolitic au avut un avantaj demografic şi social asupra populaţiilor indigene de vânători-culegători; fie le-au înlocuit, fie le-au convertit la un mod de viaţă superior, prin comerţ şi căsătorii mixte. Fluctuaţiile semnificative ale agriculturii timpurii, documentate acum în Europa temperată, contrazic această imagine şi ridică întrebări mai ample cu privire la viabilitatea economiilor neolitice într-o lume a vânătorilor-culegători. Pentru a răspunde la aceste întrebări, trebuie să ştim ceva mai multe despre populaţiile care umblau în căutare de hrană şi despre modul în care şi-au dezvoltat ele tradiţiile din pleistocen după era glaciară şi până în holocen.

O mare parte din ceea ce ştim despre populaţiile postglaciare (mezolitice) de vânători-culegători din Europa provine din descoperirile făcute de-a lungul coastelor baltice şi atlantice. Mult mai multe s-au pierdut, înghiţite de apele mării. Aflăm foarte multe despre aceşti vânători-culegători din holocen din obiceiurile lor funerare. Din nordul Rusiei, trecând prin Scandinavia şi până pe coasta bretonă, traseele lor sunt marcate de vestigii ale unor necropole preistorice. Destul de des, mormintele erau bogat împodobite. În regiunile baltice şi iberice acestea includ mari cantităţi de chihlimbar. Scheletele sunt aşezate în poziţii surprinzătoare – şezând sau aplecate, chiar stând în cap –,

sugerând coduri ierarhice complexe şi acum în mare parte de nepătruns. La periferiile nordice ale Eurasiei, turbăriile şi siturile mlăştinoase conservă crâmpeie dintr-o tradiţie de sculptură în lemn care a produs schiuri ornamentate, sănii, pirogi şi monumente asemănătoare cu stâlpii totemici de pe Coasta de Nord-Vest a Pacificului[25]. Toiege împodobite cu efigii de elani şi reni, amintind de reprezentările rupestre din pleistocen, apar pe suprafeţe extinse: un simbolism stabil al autorităţii, care depăşeşte graniţele cetelor locale de vânători-culegători[26].

Cum arăta interiorul profund al Europei, unde s-au stabilit agricultorii nou-veniţi, din punctul de vedere al acestor populaţii mezolitice stabile? Cel mai probabil ca o fundătură ecologică, lipsită de avantajele evidente ale zonelor de coastă. Poate tocmai asta le-a permis coloniştilor culturii ceramicii liniare să se răspândească liber spre vest şi nord pe câmpiile de loess: ei se deplasau în zone care înainte nu fuseseră ocupate aproape deloc. Nu este limpede dacă asta reflectă o politică deliberată de evitare a cetelor locale de vânători-culegători. Mai clar este că acest val al avansului a început să se spargă pe măsură ce noile grupuri de agricultori se apropiau de zonele de coastă mai dens populate. Ce anume ar fi putut însemna acest lucru în practică este adesea ambiguu. De exemplu, rămăşiţele umane ale vânătorilor-culegători de pe coastă găsite în siturile mezolitice din Bretania arată niveluri anormale de proteine din surse terestre în dieta multor tinere, în contrast cu prevalenţa generală a alimentelor de origine marină în cazul restului populaţiei. Se pare că unele femei de origine continentală (care până atunci mâncau în mare parte carne, nu peşte) se alăturau grupurilor de coastă[27].

Ce ne spune asta? Ar putea să indice că femeile au fost capturate şi transportate în timpul unor raiduri, inclusiv, probabil, atacuri ale vânătorilor-culegători împotriva comunităţilor agricole[28]. Asta nu poate fi decât o speculaţie; nu putem şti cu siguranţă că femeile au ajuns acolo împotriva voinţei lor şi nici măcar că s-au deplasat la ordinul bărbaţilor. Şi, cu toate că raidurile şi războaiele făceau în mod clar parte din peisaj, ar fi simplist să punem eşecul iniţial al agriculturii neolitice în Europa doar pe seama acestor factori. Vom lua în considerare câteva explicaţii mai ample la momentul potrivit. Mai întâi, ar trebui să luăm însă o pauză de la Europa şi să examinăm unele dintre poveştile de succes de la începuturile agriculturii. Vom începe cu Africa, apoi vom trece la Oceania şi, în cele din urmă, la cazul destul de diferit, dar instructiv al Amazoniei.

Câteva locuri foarte diferite în care agricultura neolitică a prins: transformarea văii Nilului (cca 5000-4000 î.Hr.) şi colonizarea insulelor din Oceania (cca 1600-500 î.Hr.)

Cam în aceeaşi perioadă în care au fost întemeiate primele aşezări ale culturii ceramicii liniare în Europa Centrală, a apărut pentru prima dată şi economia agricolă neolitică în Africa. Varianta africană avea aceeaşi origine iniţială, în Asia de Sud-Vest. Ea cuprindea aceeaşi gamă elementară de culturi (grâu emmer şi alac) şi animale (oi, capre şi vite domestice – poate cu un amestec de bouri africani locali). Cu toate acestea, modul în care a fost primit în Africa acest „pachet” neolitic nu ar fi putut fi mai diferit. Este aproape ca şi cum primii agricultori africani ar fi deschis pachetul, ar fi aruncat o parte din conţinut, apoi l-ar fi împachetat din nou în moduri atât de izbitor de distincte, încât ar putea fi luat cu uşurinţă drept o invenţie complet locală. Aşa cum, în multe privinţe, şi era.

Mare parte din toate acestea s-au petrecut într-o regiune ignorată până atunci de vânătorii-culegători, dar care avea să devină curând o axă majoră a schimbărilor demografice şi politice: valea Nilului din Egipt şi Sudan. Până în anul 3000 î.Hr., integrarea politică a cursului inferior al fluviului cu delta Nilului avea să genereze primul regat teritorial al Egiptului Antic, orientat spre Marea Mediterană. Cu toate acestea, rădăcinile culturale ale acestei civilizaţii nilotice şi ale tuturor civilizaţiilor nilotice ulterioare se află în transformări mult mai timpurii, legate de adoptarea agriculturii între anii 5000 şi 4000 î.Hr. şi având centrul de greutate mai ferm în Africa. Aceşti primi agricultori africani au reinventat neoliticul după chipul şi asemănarea lor. Cultivarea cerealelor a fost redusă la o activitate minoră (care şi-a recăpătat statutul abia peste câteva secole), iar ideea că identitatea socială a unei persoane era reprezentată de cămin şi de casă a fost în mare parte abandonată. În locul lor a apărut un neolitic cu totul diferit: suplu, vibrant şi călătorind apostoleşte[29].

Această nouă formă de economie neolitică se baza în mare măsură pe păstorit, combinat cu campanii anuale de pescuit, vânătoare şi căutare de hrană în bogata vale inundabilă a Nilului, precum şi în oazele şi uedurile din actualele deşerturi aflate în vecinătate, care pe atunci erau încă udate de ploi anuale. Păstorii intrau şi ieşeau periodic din această „Sahară verde”, atât spre vest, cât şi spre est, până pe coasta Mării Roşii. S-au dezvoltat sisteme complexe de reprezentare corporală. Noi forme de împodobire personală foloseau pigmenţi şi minerale cosmetice, extrase din deşerturile învecinate, precum şi o gamă

uimitoare de mărgele, piepteni, brăţări şi alte ornamente din fildeş şi os, toate acestea fiind bogat atestate în necropolele neolitice care se întind de-a lungul văii Nilului, din centrul Sudanului până în Egiptul Mijlociu[30].

Ceea ce s-a păstrat până astăzi din acest echipament uimitor împodobeşte acum rafturile muzeelor din întreaga lume, amintindu-ne că – înainte de a exista faraoni – aproape oricine putea spera să fie îngropat ca un rege, o regină, un prinţ sau o prinţesă.

O altă mare expansiune neolitică a avut loc în insulele din Oceania. Originile sale se află la celălalt capăt al Asiei, în culturile bazate pe creşterea orezului şi a meiului din Taiwan şi Filipine (rădăcinile mai adânci se află în China). În jurul anului 1600 î.Hr. a avut loc o dispersie uimitoare a grupurilor de agricultori, care a început aici şi s-a încheiat la peste 8.000 de kilometri spre est, în Polinezia.

Numită „orizontul Lapita” (după situl din Noua Caledonie unde a fost identificată pentru prima dată ceramica sa decorată), această expansiune precoce – care a dat naştere primelor pirogi cu flotor lateral capabile să navigheze în largul oceanului – este adesea legată de răspândirea limbilor austroneziene. Orezul şi meiul, nepotrivite pentru clima tropicală, au fost abandonate în primele etape ale dispersiei. Dar, pe măsură ce orizontul Lapita avansa, ele au fost înlocuite cu o combinaţie bogată de tuberculi şi culturi fructifere întâlnite pe parcurs, plus o menajerie tot mai mare de animale domestice (porci, apoi câini şi găini; şobolanii s-au alăturat şi ei). Aceste specii i-au însoţit pe coloniştii Lapita pe insule până atunci nelocuite – printre care Fiji, Tonga şi Samoa –, unde au prins rădăcini (la propriu, în cazul taro şi al altor tuberculi)[31].

La fel ca agricultorii care aparţineau culturii ceramicii liniare din Europa Centrală, grupurile Lapita par să fi evitat centrele deja populate. Ele au ocolit pe departe Australia, un bastion al vânătorilor-culegători, şi au evitat în mare parte Papua – Noua Guinee, unde o formă locală de agricultură era deja bine stabilită în zonele înalte din jurul văii Wahgi[32]. Pe insule virgine şi pe lângă lagunele neumblate şi-au întemeiat satele, alcătuite din case cocoţate pe piloni. Cu ajutorul unor bărzi de piatră, nelipsite din trusa lor de călătorie, au defrişat petice de pădure ca să facă grădini pentru culturile lor – taro, igname şi banane –, pe care le completau cu animale domestice şi cu o dietă bogată în peşte, crustacee şi broaşte-ţestoase marine, păsări sălbatice şi lilieci de fructe[33].

Spre deosebire de primii agricultori ai Europei, purtătorii orizontului Lapita şi-au diversificat continuu economia pe măsură ce se răspândeau. Şi acest lucru nu era valabil doar pentru culturile şi animalele lor. Călătorind spre est,

populaţiile Lapita au lăsat în urmă obiecte ceramice caracteristice, cel mai consistent semnal al lor în documentele arheologice. De-a lungul drumului au întâlnit, de asemenea, multe materiale noi. Cele mai preţuite, cum ar fi anumite tipuri de cochilii, erau transformate în ornamente multimedia – brăţări, coliere, pandantive – care au lăsat o urmă în cultura insulară melaneziană şi polineziană, vizibilă şi multe secole mai târziu, când căpitanul Cook (care, fără să ştie, a mers pe urmele populaţiilor Lapita) a zărit Noua Caledonie în 1774 şi a scris că îi aminteşte de Scoţia.

Printre elementele de prestigiu pentru Lapita se numărau şi parurile confecţionate din pene (reprezentate pe obiecte ceramice), rogojini din frunze de pandanus şi obsidianul. Lamele de obsidian, care circulau la mii de kilometri distanţă de sursele lor din arhipelagul Bismarck, erau folosite la tatuaje şi scarificări pentru a aplica pigment şi materie vegetală pe piele. Deşi tatuajele în sine nu s-au păstrat, decorul imprimat al vaselor aparţinând cuturii Lapita oferă un indiciu al schemei lor de bază, transferată de pe piele pe ceramică. Tradiţiile mai recente ale tatuajelor şi artei corporale polineziene – „învelirea corpului în imagini”, după cum spune un celebru studiu antropologic – ne reamintesc cât de puţin ştim cu adevărat despre lumile conceptuale vibrante ale vremurilor străvechi şi despre cei ce au fost primii care au transpus aceste practici în îndepărtatele peisaje insulare din Pacific[34].

Despre cazul Amazoniei şi posibilităţile „jocului de-a agricultura”

La prima vedere, aceste trei variante de „neolitic” – european, african, oceanic – ar putea părea că nu au aproape nimic în comun. Însă toate prezintă două caracteristici importante. În primul rând, fiecare a presupus un angajament serios faţă de agricultură. Dintre cele trei variante, cultura ceramicii liniare din Europa s-a implicat cel mai profund în creşterea cerealelor şi a animalelor. Valea Nilului era fidelă turmelor sale, la fel ca şi cultura Lapita porcilor şi ignamelor ei. În fiecare caz, specia respectivă era complet domesticită, depindea de intervenţia umană pentru a supravieţui şi nu mai era capabilă să se reproducă fără ajutor în sălbăticie. La rândul lor, oamenii îşi orientaseră viaţa în funcţie de nevoile anumitor plante şi animale; îngrădirea, protejarea şi reproducerea acestor specii era o caracteristică permanentă a existenţei lor şi o piatră de temelie a alimentaţiei lor. Toţi deveniseră agricultori „serioşi”.

În al doilea rând, toate cele trei cazuri au implicat o răspândire selectivă a

agriculturii pe teritorii în mare parte nelocuite de populaţiile existente. Neoliticul extrem de mobil din valea Nilului s-a extins sezonier în stepa deşertică învecinată, dar a evitat regiunile care erau deja dens populate, precum delta Nilului, *gezira* sudaneză şi marile oaze (inclusiv Fayum, unde predominau pescarii-culegători de pe malul lacului, care adoptau şi abandonau practicile agricole în mare parte după bunul plac)[35]. În mod similar, cultura ceramicii liniare din Europa a prins rădăcini în nişele lăsate libere de vânătorii-culegători mezolitici, cum ar fi petice de soluri de loess şi maluri aluvionare ale râurilor rămase nefolosite. Şi orizontul Lapita a fost un sistem relativ închis, interacţionând cu alţii atunci când era necesar, dar în rest încorporând noi resurse în propriul model de viaţă. Agricultorii serioşi au avut tendinţa de a forma societăţi cu graniţe ferme, etnice şi, în unele cazuri, şi lingvistice[36].

Dar nu toate expansiunile agricole timpurii au fost aşa de „serioase”. În zonele tropicale de câmpie din America de Sud, cercetările arheologice au scos la iveală o tradiţie mult mai ludică a producerii hranei în holocen. Practici similare erau încă foarte răspândite în Amazonia până de curând, cum am găsit la populaţia nambikwara din statul brazilian Mato Grosso. Chiar şi în secolul XX, aceşti indigeni îşi petreceau sezonul ploios în satele de pe malurile râurilor, curăţând grădinile şi livezile pentru a cultiva o multitudine de plante, inclusiv manioc dulce şi amar, porumb, tutun, fasole, bumbac, arahide, dovleci şi multe altele. Cultivarea se făcea cu lejeritate, fără prea multe eforturi pentru a separa diferitele specii. Iar odată ce începea sezonul secetos, grădinile astea încâlcite erau lăsate baltă cu totul. Grupul se împrăştia în mici cete nomade pentru a vâna şi a căuta hrană, reluând întregul proces de la capăt în anul următor, adesea în alt loc.

În Amazonia Mare, astfel de pendulări sezoniere între agricultură şi renunţarea la agricultură sunt documentate în cadrul unei game largi de societăţi indigene şi au o vechime considerabilă[37]. La fel şi obiceiul de a deţine animale de companie. Se afirmă adesea că în Amazonia nu există animale domestice indigene, iar din punct de vedere biologic este adevărat. Dintr-o perspectivă culturală, lucrurile par mai complicate. Multe grupuri din pădurile tropicale poartă cu ele ceea ce se poate numi doar o mică menajerie formată din vietăţi domesticite: maimuţe, papagali, pecari cu guler şi aşa mai departe. Aceste animale de companie sunt adesea puii orfani ai unor animale vânate şi ucise pentru hrană. Luaţi de părinţi adoptivi umani, hrăniţi şi îngrijiţi de mici, ei devin complet dependenţi de stăpânii lor. Această dependenţă persistă şi la maturitate. Animalele de companie nu sunt mâncate. Deţinătorii lor nu sunt interesaţi nici să le înmulţească. Ele trăiesc ca membri individuali ai comunităţii, care le tratează cam ca pe nişte copii, fiind obiecte ale afecţiunii şi surse de amuzament[38].

Societăţile amazoniene elimină distincţia convenţională dintre „sălbatic” şi „domestic” în alte moduri. Printre animalele pe care le vânează şi le capturează în mod obişnuit pentru hrană se numără pecari, aguti şi altele pe care noi le-am clasifica drept „sălbatice”. Şi totuşi, aceleaşi specii sunt considerate la nivel local deja domesticite, cel puţin în sensul că sunt supuse unor „stăpâni ai animalelor” supranaturali, care le protejează şi cărora le sunt subordonate. „Stăpânul” sau „Stăpâna animalelor” sunt, de fapt, personaje foarte des întâlnite în societăţile de vânători; uneori, iau forma unui exemplar uriaş sau perfect dintr-un anumit soi de animal, un fel de întruchipare a speciei, dar, în acelaşi timp, apar ca proprietari umani sau cu chip de om ai speciei, lor trebuind să le fie restituite sufletele tuturor căprioarelor, focilor sau renilor ucişi de vânători. În Amazonia, acest lucru înseamnă, practic, că oamenii evită să intervină în reproducerea acelor specii pentru a nu uzurpa rolul spiritelor.

Cu alte cuvinte, în Amazonia nu exista o cale culturală evidentă pe care oamenii ar putea să devină atât principalii îngrijitori, cât şi consumatori ai altor specii; relaţiile erau fie prea îndepărtate (în cazul vânatului), fie prea intime (în cazul animalelor de companie). Avem de-a face aici cu oameni care posedă toate abilităţile ecologice necesare pentru a cultiva plante şi a creşte animale, dar care fac un pas înapoi de pe acest prag, menţinând o echilibristică prudentă între vânător-culegător (sau mai bine, poate, pădurean) şi agricultor[39].

Amazonia arată cum acest joc de-a „intratul şi ieşitul din agricultură” ar putea fi mult mai mult decât o chestiune trecătoare. Pare să se fi desfăşurat pe parcursul a mii de ani, deoarece din această perioadă există dovezi de domesticire a plantelor şi de gestionare a terenurilor, dar puţin angajament faţă de agricultură[40]. Începând cu anul 500 î.Hr., acest mod neotropical de producere a hranei s-a extins de la centrele sale de origine de pe Orinoco şi Rio Negro, urmând sistemele fluviale prin pădurea tropicală şi, în cele din urmă, impunându-se din Bolivia până în Antile. Moştenirea sa este evidentă în distribuţia grupurilor actuale şi istorice care vorbesc limbi din familia arawak[41].

Grupurile vorbitoare de arawak erau renumite în ultimele secole ca maeştri ai combinării culturilor – negustori şi diplomaţi, încheind diverse alianţe, adesea pentru avantaje comerciale. Cu peste 2.000 de ani în urmă, un proces similar de amestec cultural strategic (foarte diferit de strategiile de evitare ale agricultorilor mai „serioşi”) pare să fi condus la convergenţa bazinului amazonian într-un sistem regional. Limbile arawak şi derivatele lor sunt vorbite de-a lungul aşa-numitelor *várzea* (terase aluvionare), de la gurile fluviilor Orinoco şi Amazon până la izvoarele lor peruane. Însă utilizatorii lor au foarte puţine lucruri în comun în ceea ce priveşte strămoşii genetici. Diferitele dialecte sunt structural

mai apropiate de cele ale vecinilor lor nonarawak decât între ele sau de orice altă presupusă protolimbă.

Impresia nu este deloc aceea a unei răspândiri uniforme, ci a unei întrepătrunderi ţintite a grupurilor de-a lungul principalelor rute de transport şi de comerţ folosind pirogi. Rezultatul a fost o reţea de schimburi culturale interconectate, fără graniţe clare şi fără un centru. Modelele reticulare de pe ceramica amazoniană, de pe ţesăturile din bumbac şi din picturile pe piele – care apar în stiluri surprinzător de asemănătoare de la o extremitate la alta a pădurii tropicale – par să modeleze aceste principii de conectivitate, angrenând trupurile umane într-o cartografie complexă de relaţii[42].

Până nu demult, Amazonia era considerată un refugiu etern al triburilor solitare, cât se poate de aproape de starea naturală imaginată de Rousseau sau Hobbes. După cum am văzut, astfel de idei romantice au persistat în antropologie până în anii 1980, prin studii care au distribuit grupuri precum yanomami în rolul de „strămoşi contemporani”, ferestre către trecutul nostru evolutiv. Cercetările din domeniile arheologiei şi etnoistoriei răstoarnă acum această imagine.

Acum ştim că, la începutul erei creştine, peisajul amazonian era deja împânzit de oraşe, terase, monumente şi drumuri, care se întindeau de la regatele muntoase din Perú până în Caraibe. Primii europeni care au ajuns acolo în secolul al XVI-lea au descris aşezări pline de viaţă, guvernate de şefi supremi care îşi dominau vecinii. Este tentant să respingem aceste relatări ca pe nişte hiperbole ale unor aventurieri, menite să-i impresioneze pe sponsorii de acasă – dar, pe măsură ce arheometria scoate la iveală contururile acestei civilizaţii din pădurile tropicale, este din ce în ce mai greu să procedăm aşa. În parte, această nouă înţelegere este rezultatul unei cercetări controlate; în parte, este o consecinţă a despăduririlor industriale, care, în bazinul superior al Amazonului (privind spre vest, către Anzi), a scos la iveală o tradiţie a structurilor de pământ monumentale, executate după planuri geometrice precise şi legate între ele prin sisteme de drumuri[43].

Care a fost motivul exact al acestei străvechi efervescenţe amazoniene? Până acum câteva decenii, toate aceste evoluţii au fost explicate ca fiind rezultatul unei alte „revoluţii agricole”. Se presupunea că, în mileniul I î.Hr., intensificarea cultivării manioculuia determinat creşterea populaţiilor amazoniene, generând un val de expansiune umană în toate zonele tropicale de câmpie. La baza acestei ipoteze a stat faptul că s-a descoperit manioc domesticit, datând încă din 7000 î.Hr.; mai recent, în sudul Amazoniei, originile cultivării porumbului şi a dovleacului au fost identificate în vremuri la fel de vechi[44]. Şi

totuşi, există puţine dovezi privind cultivarea pe scară largă a acestor culturi în perioada-cheie de convergenţă culturală, care a început în jurul anului 500 î.Hr. De fapt, maniocul pare să fi devenit o cultură de bază abia după contactul cu Europa. Toate acestea sugerează că măcar unii dintre primii locuitori ai Amazoniei erau conştienţi de domesticirea plantelor, dar nu au ales-o ca bază a economiei lor, optând în schimb pentru un tip mai flexibil de agrosilvicultură[45].

Agricultura modernă din pădurile tropicale se bazează pe tehnicile de tăiere şi ardere, metode care necesită multă muncă şi sunt orientate spre cultivarea extensivă a unui număr mic de plante. Modalitatea mai veche, pe care am descris-o, permitea o gamă mult mai largă de soiuri, cultivate în grădinile caselor sau în poieniţe din apropierea aşezărilor. Astfel de pepiniere antice se bazau pe soluri speciale (sau, mai strict, pe „antrosoluri”), denumite local *terra preta de índio* („pământul negru al indienilor”) şi *terra mulata* („pământul brun”): soluri foarte închise la culoare, cu o fertilitate mult mai mare decât cea a solurilor tropicale obişnuite. Solurile închise la culoare îşi datorează fertilitatea absorbţiei unor produse secundare organice, cum ar fi reziduurile alimentare, excrementele şi cărbunele din viaţa cotidiană a satului (formând *terras pretas*) şi/sau episoade anterioare de ardere şi cultivare localizată (*terras mulatas*)[46]. Îmbogăţirea solului în Amazonia antică era un proces lent şi continuu, nu o sarcină anuală.

Genul acesta de „joacă de-a agricultura”, atât în Amazonia, cât şi în alte părţi, a avut recent avantajele sale pentru populaţiile indigene. Rutinele de subzistenţă elaborate şi imprevizibile sunt un excelent factor de descurajare a statului colonial: o ecologie a libertăţii în sens propriu. Este dificil să impozitezi şi să monitorizezi un grup ce refuză să rămână într-un singur loc, obţinându-şi mijloacele de subzistenţă fără să se angajeze pe termen lung faţă de nişte resurse fixe sau cultivându-şi o mare parte din hrană sub pământ, unde nu se vede (ca în cazul tuberculilor şi al altor rădăcinoase)[47]. Deşi s-ar putea să fie aşa, istoria mai profundă a tropicelor americane arată că modele de producţie alimentară la fel de libere şi de flexibile au susţinut creşterea civilizaţională la scara întregului continent, cu mult înainte de sosirea europenilor.

De fapt, acest tip aparte de agricultură („producţie alimentară de nivel redus” este denumirea mai tehnică) a caracterizat o gamă foarte largă de societăţi din holocen, inclusiv pe primii cultivatori din Semiluna Fertilă şi din Mesoamerica[48]. În Mexic, soiuri domestice de dovleac şi porumb existau încă din anul 7000 î.Hr.[49]. Totuşi, aceste plante de cultură au devenit alimente de bază abia peste vreo 5.000 de ani. În mod similar, în Pădurile de Est ale Americii de Nord, plantele cerealiere locale erau cultivate încă din preajma anului 3000 î.Hr., dar nu a existat o „agricultură serioasă” până în jurul anului 1000 d.Hr.[50]. În China constatăm un tipar similar. Cultivarea meiului a început la scară mică în

jurul anului 8000 î.Hr., în câmpiile nordice, ca o completare sezonieră la căutarea de hrană şi la vânătoarea asistată de câini. A rămas aşa timp de 3.000 de ani, până la introducerea meiului cultivat în bazinul Fluviului Galben. În mod similar, pe cursul inferior şi mijlociu al fluviului Yangtze, soiurile de orez complet domesticit apar abia la cincisprezece secole după prima cultivare a orezului sălbatic în orezării. Poate că ar fi durat chiar mai mult dacă nu ar fi avut loc o răcire bruscă la nivel global în jurul anului 5000 î.Hr., care a decimat recoltele de orez sălbatic şi de nuci[51].

În ambele părţi ale Chinei, mult timp după domesticirea lor, porcii au rămas pe locul al doilea, după mistreţ şi căprioară, ca importanţă în regimul alimentar. La fel s-a întâmplat şi în zonele înalte împădurite din Semiluna Fertilă, unde se află Çayönü, cu Casa craniilor, şi unde relaţiile dintre oameni şi porci au rămas timp îndelungat mai mult un soi de tatonare decât domesticire deplină[52]. Aşadar, deşi este tentant să prezentăm Amazonia ca pe o alternativă din „Lumea Nouă” la „neoliticul Lumii Vechi”, adevărul este că evoluţiile din ambele emisfere în holocen încep să fie tot mai asemănătoare, cel puţin în ceea ce priveşte ritmul general al schimbărilor. Şi, în ambele cazuri, acestea par din ce în ce mai puţin revoluţionare. La început, multe dintre societăţile agricole ale lumii erau amazoniene în spirit. Ele au şovăit în pragul agriculturii, rămânând în acelaşi timp ataşate de valorile culturale ale vânătorii şi ale căutării hranei. „Câmpurile surâzătoare” din *Discursul* lui Rousseau se aflau încă departe în viitor.

Poate că cercetările ulterioare vor scoate la iveală fluctuaţii demografice în rândul primelor populaţii agricole (sau agrosilvice) din Amazonia, din Oceania sau chiar în rândul primelor populaţii de păstori din valea Nilului, similare celor observate acum pentru Europa Centrală. Un soi de declin sau cel puţin o reconfigurare majoră a aşezărilor chiar a avut loc în Semiluna Fertilă în mileniul VII î.Hr.[53]. În orice caz, nu ar trebui să fim prea categorici în ceea ce priveşte contrastele dintre aceste diferite regiuni, având în vedere cantitatea diferită de dovezi disponibile pentru fiecare dintre ele. Cu toate acestea, pe baza cunoştinţelor actuale, putem cel puţin să reformulăm întrebarea iniţială astfel: de ce agricultorii neolitici din anumite părţi ale Europei au suferit iniţial un colaps demografic la o scară până acum nemaivăzută sau nedetectată în alte părţi?

Indiciile se află în detalii.

Agricultura cerealieră a suferit câteva schimbări importante în timpul transferului său din Asia de Sud-Vest în Europa Centrală, trecând prin Balcani. Iniţial, se cultivau trei tipuri de grâu (alac, emmer şi grâu de treierat liber) şi două tipuri de orz (decorticat şi nedecorticat), dar şi cinci tipuri de leguminoase (mazăre, linte, măzăriche, năut şi latir). În schimb, majoritatea siturilor care

aparţin culturilor cu ceramică liniară conţin doar două soiuri de grâu (emmer şi alac) şi un soi sau două de leguminoase. Economia neoliticului devenise din ce în ce mai îngustă şi mai uniformă, un subset diminuat al originalului din Orientul Mijlociu. În plus, peisajele de loess din Europa Centrală ofereau puţină diversitate topografică şi puţine posibilităţi de a adăuga noi resurse, în timp ce populaţiile dense de vânători-culegători limitau expansiunea spre zonele de coastă[54].

Pentru primii agricultori europeni aproape totul a ajuns să graviteze în jurul unui singur lanţ trofic. Cultivarea cerealelor hrănea comunitatea. Subprodusele sale secundare – paiele şi fânul – le asigurau combustibil, furaje pentru animale, precum şi materie primă pentru construcţii, fiind folosite inclusiv în olărit sau pentru tencuit case. Animalele furnizau ocazional carne, lapte şi lână, precum şi gunoi de grajd pentru grădini[55]. Cu casele lor lungi din paiantă şi cu o cultură materială sărăcăcioasă, aceste prime aşezări agricole europene seamănă surprinzător de mult cu societăţile rurale ţărăneşti din epocile ulterioare. Cel mai probabil, aveau aceleaşi puncte slabe – nu doar raiduri periodice din exterior, ci şi crize interne ale forţei de muncă, epuizare a solului, boli şi recolte proaste într-un şir întreg de comunităţi asemănătoare, cu puţine posibilităţi de ajutor reciproc. Agricultura neolitică a fost un experiment care putea da greş – şi, uneori, a şi făcut-o.

Dar de ce contează toate acestea?
(O scurtă recapitulare despre pericolele raţionamentului teleologic)

În acest capitol am urmărit soarta unora dintre primii agricultori ai lumii în timp ce aceştia, şontâc-şontâc, s-au insinuat pretutindeni în lume, cu mai mult sau mai puţin succes. Dar ce ne spune acest lucru despre cursul general al istoriei omenirii? Cu siguranţă, ar putea obiecta cititorul sceptic, ceea ce contează în planul general nu sunt primii paşi şovăitori spre agricultură, ci efectele sale pe termen lung. La urma urmei, nu mai târziu de anul 2000 î.Hr. agricultura întreţinea mari oraşe, din China până la Marea Mediterană; iar până în anul 500 î.Hr. societăţile producătoare de alimente, de un fel sau altul, au colonizat aproape toată Eurasia, excepţie făcând sudul Africii, regiunea subarctică şi câteva insule subtropicale.

Scepticul ar mai putea zice: doar agricultura putea descătuşa pragul maxim

al unor terenuri pe care vânătorii-culegători nu puteau sau nu doreau să le exploateze în aceeaşi măsură. Atâta timp cât oamenii erau dispuşi să renunţe la mobilitate şi să se stabilească într-un loc, chiar şi parcelele mici de teren arabil puteau fi făcute să producă surplusuri de alimente, mai ales odată ce au fost introduse plugurile şi irigaţiile. Chiar dacă au existat încetiniri temporare sau chiar eşecuri catastrofale, pe termen lung şansele au fost cu siguranţă întotdeauna în favoarea celor care au putut intensifica utilizarea terenurilor pentru a susţine populaţii tot mai mari şi mai dense. Şi, să recunoaştem, acelaşi sceptic ar putea conchide că populaţia lumii a putut creşte de la aproximativ cinci milioane de oameni la începutul holocenului la 900 de milioane până în anul 1800 d.Hr. şi acum la miliarde, datorită agriculturii.

Cum ar putea fi hrănite populaţii atât de mari, fără lanţuri de comandă care să organizeze masele, fără instituţii oficiale de conducere, fără administratori cu normă întreagă, fără soldaţi, poliţişti şi alţi nonproducători de alimente, ce, la rândul lor, ar putea fi susţinuţi doar de surplusurile pe care le oferă agricultura? Acestea par a fi întrebări rezonabile, iar cei care invocă primul aspect îl invocă aproape invariabil şi pe al doilea. Dar astfel ei riscă să se despartă de istorie. Nu poţi să sari pur şi simplu de la începutul poveştii la sfârşitul ei şi apoi să presupui că ştii ce s-a întâmplat la mijloc. De fapt, poţi, dar atunci te strecori din nou în basmele cu care ne-am confruntat de-a lungul acestei cărţi. Aşa că haideţi, în schimb, să recapitulăm foarte pe scurt ce am învăţat despre originile şi răspândirea agriculturii, iar apoi să trecem la examinarea unora dintre cele mai spectaculoase lucruri care s-au întâmplat cu adevărat cu societăţile umane în ultimii aproximativ 5.000 de ani.

După cum putem vedea acum, agricultura a început adesea ca o economie a penuriei: o inventai doar atunci când nu mai era nimic altceva de făcut, motiv pentru care a avut tendinţa de a apărea mai întâi în zonele în care resursele sălbatice erau cele mai reduse. A constituit un caz aparte în strategiile holocenului timpuriu, dar a avut un potenţial de creştere exploziv, mai ales după ce la culturile de cereale s-au adăugat animale domestice. Chiar şi aşa, era nou-venitul pe piaţă. Deoarece primii agricultori au produs mai multe gunoaie şi au construit adesea case din chirpici, ei sunt şi mai vizibili pentru arheologi. Acesta e unul dintre motivele pentru care este necesară o umplere imaginativă a lacunelor, dacă vrem să nu ratăm acţiunea ce se desfăşura simultan în medii mult mai bogate, în rândul unor populaţii care încă se bazau în mare măsură pe resursele sălbatice.

Monumentele ridicate sezonier, cum ar fi cele de la Göbekli Tepe sau de la Lacul Şighirskoe, sunt un semnal cât se poate de evident că se întâmplau lucruri mari printre vânătorii-pescari-culegători din holocen. Dar ce făceau toţi cei care

nu erau agricultori şi unde trăiau în restul timpului? Probabil în zonele înalte împădurite, cum ar fi cele din estul Turciei sau de la poalele munţilor Urali, dar, deoarece majoritatea construcţiilor erau din lemn, foarte puţine dintre aceste locuinţe s-au păstrat. Foarte probabil, comunităţile cele mai mari erau concentrate în jurul lacurilor, râurilor şi zonelor de coastă şi, mai ales, la confluenţa acestora: deltele – cum ar fi cele din sudul Mesopotamiei şi de pe cursul inferior al Nilului şi al Indului –, unde au apărut multe dintre primele oraşe ale lumii şi la care trebuie să ne întoarcem acum pentru a afla ce a însemnat (şi ce nu a însemnat) cu adevărat pentru dezvoltarea societăţilor umane traiul în aşezări mari şi dens populate.

8

Oraşe imaginare

Primii citadini ai Eurasiei – în Mesopotamia, valea Indului, Ucraina şi China – şi cum au construit ei oraşe fără regi

Oraşele încep în minte.

Sau cel puţin aşa susţinea Elias Canetti, un romancier şi filosof social considerat adesea unul dintre acei gânditori central-europeni excentrici de la mijlocul secolului trecut cu care nimeni nu prea ştie ce să facă. Canetti prezuma că vânătorii-culegători din paleolitic care trăiau în comunităţi mici trebuie, inevitabil, să-şi fi imaginat şi comunităţi mai mari. Dovada, în opinia sa, se afla pe pereţii peşterilor, unde aceştia au zugrăvit fidel animale de turmă deplasându-se laolaltă în număr mare. Cum ar fi putut ei să nu se întrebe cum ar arăta nişte turme umane, în toată gloria lor teribilă? Fără îndoială că s-au gândit şi la cei morţi, mai numeroşi decât cei vii cu câteva ordine de mărime. Dacă toţi cei care muriseră vreodată erau într-un singur loc? Cum ar arăta acest loc? Aceste „mase invizibile”, a propus Canetti, au fost, într-un fel, primele oraşe ale omenirii, chiar dacă ele au existat doar în imaginaţie.

Toate acestea pot părea simple speculaţii (de fapt, speculaţii *despre* speculaţii), dar progresele actuale în studiul cogniţiei umane sugerează că Elias Canetti a abordat ceva important, ceva ce aproape toţi ceilalţi au trecut cu vederea. Unităţile sociale foarte mari sunt întotdeauna, într-un anumit sens, imaginare. Sau, ca să nuanţăm puţin: există întotdeauna o distincţie fundamentală între modul cum ne raportăm la prieteni, familie, vecinătate, oameni şi locuri pe care le cunoaştem direct şi modul cum ne raportăm la imperii, naţiuni şi metropole, fenomene care există în mare parte sau cel puţin în cea mai mare parte a timpului în mintea noastră. Mare parte a teoriei sociale poate fi văzută ca o încercare de a armoniza aceste două dimensiuni ale experienţei noastre.

În versiunea standard, de manual a istoriei omenirii, dimensiunile sunt

cruciale. Micile cete de vânători-culegători în cadrul cărora se credea că şi-au petrecut oamenii cea mai mare parte a istoriei lor evolutive puteau fi relativ democratice şi egalitare tocmai pentru că erau mici. Se obişnuieşte să se presupună – şi se afirmă adesea ca fapt de la sine înţeles – că sensibilităţile noastre sociale, chiar şi capacitatea noastră de a reţine nume şi chipuri, sunt în mare măsură determinate de faptul că ne-am petrecut 95% din istoria evolutivă în grupuri mici, formate din cel mult câteva zeci de indivizi. Suntem concepuţi să lucrăm în echipe mici. Prin urmare, aglomeraţiile mari de oameni sunt adesea privite ca şi cum ar fi, prin definiţie, oarecum nenaturale, iar oamenii ca şi cum ar fi prost echipaţi din punct de vedere psihologic pentru a face faţă vieţii în cadrul lor. Acesta este motivul pentru care, se argumentează adesea, avem nevoie de un „eşafodaj" atât de complex ca să facem să funcţioneze comunităţile mai mari: de pildă, de specialişti în urbanism, asistenţi sociali, auditori fiscali şi poliţie[1].

Dacă aşa stau lucrurile, ar fi perfect logic ca apariţia primelor oraşe, primele concentrări cu adevărat mari de oameni stabiliţi permanent într-un singur loc, să corespundă şi cu apariţia statelor. Multă vreme, dovezile arheologice – din Egipt, din Mesopotamia, din China, din America Centrală şi din alte părţi – au părut să confirme această ipoteză. Ele păreau să arate că, dacă aduni suficient de mulţi oameni într-un singur loc, aceştia vor dezvolta aproape inevitabil scrierea sau ceva de genul ăsta, dar şi administratori, facilităţi de depozitare şi de redistribuire, ateliere şi supraveghetori. În scurt timp, vor începe să se împartă în clase sociale. „Civilizaţia" a venit ca un pachet. Pentru unii ea a însemnat nefericire şi suferinţă (deoarece unii vor fi inevitabil reduşi la statutul de şerbi, sclavi sau peoni pentru datorii), dar a permis şi apariţia filosofiei, a artei şi a acumulării cunoştinţelor ştiinţifice.

Dovezile nu mai sugerează nimic de genul acesta. De fapt, mare parte din ceea ce am aflat în ultimii patruzeci sau cincizeci de ani a dat peste cap perspectivele convenţionale. Ştim acum că, în unele regiuni, oraşele s-au guvernat singure timp de secole fără niciun semn al templelor şi palatelor care aveau să apară abia mai târziu; în altele, temple şi palate nu au mai apărut deloc. În multe dintre primele oraşe, pur şi simplu nu există nicio dovadă a existenţei unei clase de administratori sau a oricărui alt fel de pătură socială conducătoare. În altele, puterea centralizată pare să apară şi apoi să dispară. S-ar părea că viaţa urbană nu presupune neapărat o anumită formă de organizare politică şi că nu a făcut-o niciodată.

Acest lucru are tot felul de implicaţii importante: în primul rând, sugerează o evaluare mult mai puţin pesimistă a posibilităţilor umane, întrucât simplul fapt că mare parte din populaţia lumii locuieşte azi în oraşe ar putea să nu determine

cum trăim într-o măsură atât de mare pe cât se credea – dar, înainte de a începe să ne gândim la acest aspect, trebuie să ne întrebăm cum de am înţeles lucrurile atât de greşit de la bun început.

În care abordăm mai întâi faimoasa problemă a „scării”

„Bun-simţ” este o formulare ciudată. Uneori înseamnă exact ceea ce pare să însemne: înţelepciune practică născută din experienţa vieţii reale, evitând capcane stupide şi evidente. La asta ne referim atunci când spunem că un personaj negativ din desene animate care pune un buton pe care scrie limpede „autodistrugere” pe dispozitivul său apocaliptic sau care uită să blocheze gurile de ventilaţie din cartierul său general secret nu are pic de bun-simţ. Totodată, uneori se dovedeşte că lucruri care par de bun-simţ nu sunt, de fapt, aşa.

Multă vreme, aproape toată lumea a considerat de bun-simţ că femeile nu sunt buni soldaţi. La urma urmei, s-a constatat, femeile tind să fie mai mărunţele şi să aibă mai puţină forţă în partea superioară a corpului. Apoi diferite forţe militare au făcut experimentul şi au descoperit că femeile tind şi să nimerească mult mai bine ţinta. În mod similar, este considerat de bun-simţ aproape universal că, într-un grup mic, e relativ uşor ca membrii să se trateze unii pe alţii drept egali şi să ia decizii în mod democratic, dar că, pe cât creşte numărul de persoane implicate, pe atât devine mai dificil acest lucru. Dacă ne gândim bine, această teorie nu e chiar aşa de bun-simţ pe cât pare, de vreme ce este limpede că nu se adevereşte în cazul grupurilor care dăinuie. Cu timpul, orice grup de prieteni apropiaţi, ca să nu mai vorbim de o familie, va dezvolta în cele din urmă o istorie complicată care îngreunează ajungerea la un acord cu privire la aproape orice; în schimb, cu cât grupul este mai mare, cu atât este mai puţin probabil să conţină o proporţie semnificativă de persoane pe care le detestăm în mod special. Dar, din diverse motive, problema scării a devenit acum o chestiune de bun-simţ elementar nu numai pentru cercetători, ci şi pentru aproape toată lumea.

Deoarece problema este în mod obişnuit văzută ca un rezultat al moştenirii noastre evolutive, ar putea fi util să ne întoarcem puţin la sursă şi să analizăm modul în care au pus-o de obicei psihologii evoluţionişti, cum ar fi Robin Dunbar. Cei mai mulţi încep cu observaţia că organizarea socială a vânătorilor-culegători – atât arhaici, cât şi moderni – funcţionează pe diferite planuri sau paliere, „conţinute” unele în altele precum păpuşile ruseşti. Cea mai simplă unitate socială este cuplul familial, caracterizat de implicarea comună în

creşterea descendenţilor. Pentru a se întreţine şi pentru a-i întreţine pe cei aflaţi sub îngrijirea lor, aceste unităţi nucleare sunt obligate (sau cel puţin aşa se susţine) să se grupeze în „cete” formate din cinci sau şase familii strâns înrudite. La ocazii rituale sau atunci când există vânat din belşug, astfel de cete se grupează la rândul lor pentru a forma „grupuri rezidenţiale” (sau „clanuri”) de aproximativ 150 de persoane, ceea ce – potrivit lui Dunbar – reprezintă, de asemenea, cam limita superioară a relaţiilor stabile şi de încredere pe care suntem capabili din punct de vedere cognitiv să le monitorizăm. Iar acest lucru, sugerează el, nu este o coincidenţă. Peste 150 (care a ajuns să fie numit „numărul lui Dunbar”), se pot forma grupuri mai mari, cum ar fi „triburile”, dar, afirmă Dunbar, acestor grupuri mai mari le va lipsi inevitabil solidaritatea grupurilor mai mici, bazate pe rudenie, şi, prin urmare, în interiorul lor vor tinde să apară conflicte[2].

Dunbar este de părere că astfel de organizări „suprapuse” se numără printre factorii care au modelat cunoaşterea umană de-a lungul eonilor evoluţiei, astfel încât chiar şi astăzi o sumedenie de instituţii care necesită niveluri ridicate de angajament social, de la brigăzi militare la enoriaşii unei biserici, tind să graviteze în jurul cifrei iniţiale de 150 de relaţii. Este o ipoteză fascinantă. Aşa cum a fost formulată de specialiştii în psihologie evoluţionistă, ea se bazează pe ideea că vânătorii-culegători din prezent oferă într-adevăr dovezi pentru acest mod presupus străvechi de a extinde relaţiile sociale de la unităţile familiale de bază la cete şi clanuri, fiecare grup mai mare reproducând acelaşi sentiment de loialitate faţă de rudele de sânge, doar că la o scară mai mare, până la concepte precum „fraţi” – sau chiar „surori” – de arme. Dar aici apare viermele în măr.

Există o obiecţie evidentă faţă de modelele evoluţioniste care pornesc de la premisa că legăturile noastre sociale cele mai puternice se bazează pe o rudenie biologică apropiată: mulţi oameni pur şi simplu nu îşi simpatizează foarte mult rudele. Iar acest lucru pare să fie la fel de valabil în cazul vânătorilor-culegători din zilele noastre ca şi în cazul oricui altcuiva. Mulţi par să considere perspectiva de a trăi toată viaţa înconjuraţi de rude apropiate atât de neplăcută, încât sunt dispuşi să parcurgă distanţe foarte mari doar pentru a scăpa de ele. Potrivit noilor cercetări privind demografia vânătorilor-culegători moderni – ce realizează comparaţii statistice pe baza unui eşantion global de cazuri, de la hadza din Tanzania până la martu din Australia[3] –, se dovedeşte că grupurile rezidenţiale nici măcar nu sunt alcătuite din rude biologice; iar domeniul în plină dezvoltare al genomicii umane începe să sugereze o imagine similară şi pentru vânătorii-culegători arhaici, încă din pleistocen[4].

Chiar dacă membrii de astăzi ai populaţiilor martu, de pildă, s-ar putea autodescrie ca descinzând cu toţii dintr-un strămoş totemic comun, se pare că

rudele biologice primare reprezintă, de fapt, mai puţin de 10% din numărul total de membri ai oricărui clan dat. Majoritatea membrilor formează un grup mult mai eterogen, fără legături genetice apropiate, având origini în diferite locuri de pe cuprinsul unor teritorii foarte vaste, şi este posibil să nu fi crescut vorbind aceleaşi limbi. Oricine este acceptat drept martu este un potenţial membru al oricărei cete martu, lucru care se dovedeşte a fi valabil şi în cazul populaţiilor hadza, bayaka, !kung san şi aşa mai departe. Cei cu adevărat aventuroşi pot să încerce însă adesea să renunţe complet la propriul grup mai mare. Acest lucru este cu atât mai surprinzător în locuri precum Australia, unde tind să funcţioneze sisteme de rudenie foarte elaborate, în care aproape toate relaţiile sociale sunt aparent organizate în jurul descendenţei genealogice din nişte strămoşi totemici.

S-ar părea aşadar că rudenia în astfel de cazuri este, de fapt, un fel de metaforă pentru ataşamentele sociale, în acelaşi mod în care am spune „Toţi oamenii sunt fraţi” atunci când încercăm să exprimăm internaţionalismul (chiar dacă nu-l suportăm pe fratele nostru real şi nu am mai vorbit cu el de ani de zile). În plus, metafora comună acoperea adesea distanţe foarte mari, aşa cum am văzut în cazul clanurilor Ţestoasei sau Ursului, care existau cândva în toată America de Nord, sau al sistemelor de înrudire aborigene (*moiety*) în Australia. În felul acesta era relativ simplu pentru oricine se sătura de rudele sale biologice directe să străbată distanţe foarte mari şi să găsească totuşi ospitalitate.

Este ca şi cum societăţile moderne de vânători-culegători ar exista simultan la două scări radical diferite: una mică şi intimă, iar cealaltă care se întinde pe teritorii vaste, chiar pe continente întregi. Acest lucru ar putea părea ciudat, dar din perspectiva ştiinţei cognitive este perfect logic. Tocmai această capacitate de a trece de la o scară la alta este cea care distinge cel mai evident cogniţia socială umană de cea a altor primate[5]. Maimuţele pot concura pentru afecţiune sau dominaţie, dar orice victorie este temporară şi poate fi renegociată. Nimic nu este imaginat ca fiind veşnic. De fapt, nimic nu este imaginat. Oamenii tind să trăiască simultan cu cele circa 150 de persoane pe care le cunosc personal, dar şi în interiorul unor structuri imaginare împărtăşite de milioane sau chiar miliarde de alţi oameni. Uneori, ca în cazul naţiunilor moderne, aceste structuri sunt imaginate ca fiind bazate pe legături de rudenie; alteori nu[6].

Cel puţin din acest punct de vedere, vânătorii-culegători moderni nu se deosebesc de orăşenii moderni sau de vânătorii-culegători primitivi. Cu toţii avem capacitatea de a ne simţi legaţi de oameni pe care probabil că nu îi vom întâlni niciodată, de a lua parte la o macrosocietate ce există mai mereu ca „realitate virtuală”, o lume a relaţiilor posibile, cu propriile reguli, roluri şi structuri, păstrate şi reamintite prin efortul cognitiv de creare a unor imagini şi ritualuri. Vânătorii-culegători pot funcţiona uneori în grupuri mici, dar ei nu

trăiesc – şi probabil că nu au trăit niciodată – în *societăţi* de mici dimensiuni[7].

Toate acestea nu înseamnă că scara – în sensul de dimensiune absolută a populaţiei – nu contează. Înseamnă că aceste aspecte nu contează neapărat în modul aparent de bun-simţ cum tindem noi să presupunem. Cel puţin în această privinţă, Canetti a avut dreptate. Societatea de masă există în minte înainte de a deveni realitate fizică. Şi, ceea ce este esenţial, există în minte şi după ce devine realitate fizică.

Acum ne putem întoarce la oraşe.

Oraşele sunt ceva tangibil. Anumite elemente ale infrastructurii lor fizice – ziduri, drumuri, parcuri, canalizări – ar putea rămâne neschimbate timp de sute sau chiar mii de ani; dar, din punct de vedere uman, oraşele nu sunt niciodată stabile. Oamenii intră şi ies din ele constant, uneori permanent, alteori sezonier, pentru sărbători şi festivaluri, pentru a-şi vizita rudele, pentru a face comerţ, pentru a jefui, pentru a face turism şi aşa mai departe; sau, pur şi simplu, în cursul activităţilor lor zilnice. Totuşi, oraşele au o viaţă care transcende toate acestea. Nu datorită permanenţei pietrei, a cărămizii sau a chirpiciului; nici faptului că majoritatea oamenilor dintr-un oraş chiar se întâlnesc unii cu alţii, ci pentru că ei vor gândi şi vor acţiona adesea ca oameni care *aparţin* oraşului – ca londonezi, moscoviţi sau calcuttani. După cum spunea specialistul în sociologie urbană Claude Fischer:

> Cei mai mulţi locuitori ai oraşelor duc o viaţă cumpătată şi limitată, ajung rareori în centru, abia dacă au habar de zonele din oraş în care nu locuiesc şi nu merg la muncă şi se văd (în orice mod semnificativ din punct de vedere sociologic) doar cu o mică parte din populaţia oraşului. Desigur, ei pot, ocazional – la orele de vârf, în timpul meciurilor de fotbal etc. –, să se afle în prezenţa a mii de străini, dar acest lucru nu are neapărat un efect direct asupra vieţii lor personale... orăşenii trăiesc în lumi sociale mici, care se ating, dar nu se întrepătrund[8].

Toate acestea se aplică şi oraşelor antice. Aristotel, de exemplu, susţinea că Babilonul era atât de mare, încât, la două sau trei zile după ce fusese ocupat de o armată străină, unele părţi ale oraşului încă nu aflaseră vestea. Cu alte cuvinte, din perspectiva cuiva care trăia într-un oraş antic, oraşul în sine nu era atât de diferit de peisajele anterioare ale clanurilor sau ale sistemelor *moiety* care se întindeau pe sute de kilometri. Era o structură ivită în primul rând în imaginaţia oamenilor, ce prevedea posibilitatea unor relaţii amiabile cu indivizi pe care nu îi întâlniseră niciodată.

În capitolul 4 am sugerat că în cea mai mare parte a istoriei omenirii aria geografică în care îşi desfăşurau activitatea majoritatea fiinţelor umane a fost, de fapt, în scădere. „Spaţiile culturale” din paleolitic se întindeau pe continente

întregi. Zonele culturale mezolitice şi neolitice acopereau încă suprafeţe mult mai vaste decât teritoriul de origine al celor mai multe grupuri etnolingvistice contemporane (ceea ce antropologii numesc „culturi”). Oraşele au făcut parte din acest proces de contracţie, de vreme ce orăşenii îşi puteau petrece aproape întreaga viaţă într-un cerc cu raza de câţiva kilometri – ceva greu de imaginat pentru oamenii dintr-o epocă anterioară. Un mod de a ne gândi la asta ar fi să ne imaginăm că un sistem regional vast, de genul celor care acopereau odinioară o mare parte din Australia sau America de Nord, ar fi înghesuit într-un singur spaţiu urban – păstrându-şi în acelaşi timp calitatea virtuală. Dacă asta este măcar în linii mari ceea ce s-a întâmplat atunci când s-au format primele oraşe, atunci nu există niciun motiv să presupunem că au existat cine ştie ce dificultăţi cognitive. Vieţuire în grupuri fără limite, eterne şi în mare parte imaginare este efectiv ceea ce au făcut oamenii tot timpul.

Deci ce era cu adevărat nou aici? Să ne întoarcem la dovezile arheologice. Aşezările locuite de zeci de mii de oameni îşi fac pentru prima dată apariţia în istoria omenirii în urmă cu aproximativ 6.000 de ani, pe aproape toate continentele, la început izolat. Apoi se înmulţesc. Unul dintre motivele pentru care este atât de greu să încadrăm ceea ce ştim acum despre oraşe într-o secvenţă evolutivă de modă veche, în care oraşele, statele, birocraţiile şi clasele sociale apar simultan[9] este marea diferenţă dintre oraşe. Nu numai că unele dintre primele oraşe nu au diviziuni de clasă, monopoluri asupra bogăţiei sau ierarhii administrative, ele prezintă o variabilitate atât de extremă, încât sugerează, încă de la început, o experimentare conştientă a formei urbane.

Arheologia contemporană dezvăluie, printre altele, că surprinzător de puţine dintre aceste prime oraşe conţin semne de conducere autoritară. De asemenea, arată că ecologia lor era mult mai diversă decât se credea cândva: oraşele nu depind neapărat de un hinterland rural în care şerbii sau ţăranii prestează munci istovitoare, transportând căruţe încărcate cu cereale pentru a fi consumate de locuitorii oraşului. Cu siguranţă, această situaţie a devenit din ce în ce mai tipică în epocile ulterioare, dar în primele oraşe grădinăritul la scară mică şi creşterea animalelor erau adesea cel puţin la fel de importante; la fel şi resursele din râuri şi mări şi, de asemenea, continuarea activităţilor de vânătoare şi culesul unor alimente sezoniere sălbatice din păduri sau din mlaştini. Combinaţia specifică depindea în mare măsură de locul din lume unde erau situate oraşele, dar devine din ce în ce mai evident că primii citadini din istorie nu au lăsat întotdeauna o amprentă dură asupra mediului înconjurător sau unii asupra altora.

Cum era să trăieşti în aceste prime oraşe?

În cele ce urmează vom descrie în principal ce s-a întâmplat în Eurasia,

înainte de a trece la Mesoamerica în capitolul următor. Desigur, întreaga poveste ar putea fi spusă şi din alte perspective geografice (cea a Africii Subsahariene, de exemplu, unde traiectoriile locale ale dezvoltării urbane din delta fluviului Niger pornesc cu mult înainte de răspândirea islamului), dar există un număr limitat de aspecte care pot fi acoperite într-un singur volum[10]. Fiecare regiune pe care o analizăm prezintă o gamă distinctă de izvoare pe care să le studieze şi să le cântărească arheologul sau istoricul. În cele mai multe cazuri, dovezile scrise fie lipsesc, fie sunt extrem de limitate. (Încă vorbim aici, în cea mai mare parte, de perioade foarte timpurii ale istoriei omenirii şi de tradiţii culturale foarte diferite de ale noastre.)

Poate că nu vom reuşi niciodată să reconstituim în detaliu constituţiile nescrise ale primelor oraşe ale lumii sau revoltele care par să le fi schimbat periodic. Cu toate acestea, dovezile existente sunt suficient de solide, nu doar pentru a răsturna naraţiunea convenţională, ci şi pentru a ne deschide ochii asupra unor posibilităţi pe care altfel nu le-am fi luat niciodată în considerare. Înainte de a examina cazuri specifice, ar trebui să analizăm, măcar pe scurt, de ce au apărut totuşi oraşele. Oare genul de situri de adunare temporare, sezoniere pe care le-am discutat în capitolele anterioare au devenit treptat aşezări permanente, locuite pe tot parcursul anului? Aceasta ar fi o poveste satisfăcător de simplă. Din păcate, nu pare să fie ceea ce s-a întâmplat. Realitatea este mai complexă şi, ca de obicei, mult mai interesantă.

În care pregătim terenul pentru o lume a oraşelor şi facem speculaţii cu privire la motivele pentru care au apărut ele

Oriunde au apărut oraşe, ele au definit o nouă etapă a istoriei lumii[11]. S-o numim „lumea urbană timpurie”, o expresie, desigur, insipidă pentru ceea ce a fost, în multe privinţe, o fază ciudată a trecutului omenirii. Poate că pentru noi este una dintre fazele cel mai greu de înţeles acum, fiindu-ne, simultan, atât de familiară şi atât de străină. Vom analiza mai întâi aspectele familiare.

Aproape peste tot, în aceste prime oraşe găsim proclamaţii grandioase, conştiente ale unităţii civice, amplasarea spaţiilor construite după tipare armonioase şi adesea frumoase reflectând în mod clar un fel de planificare la scară municipală. Acolo unde dispunem de izvoare scrise (în Mesopotamia antică, de exemplu), găsim grupuri mari de cetăţeni care se referă la ei înşişi nu în termenii legăturilor de rudenie sau etnice, ci pur şi simplu ca fiind „oamenii”

unui anumit oraş (sau adesea „fiii şi fiicele” acestuia), uniţi prin devotamentul faţă de strămoşii fondatori, faţă de zeii sau eroii săi, faţă de infrastructura sa civică şi faţă de calendarul său ritual, care implică întotdeauna cel puţin câteva ocazii pentru sărbători populare[12]. Festivalurile civice erau ocazii în care structurile imaginare a căror autoritate o recunoşteau oamenii în viaţa cotidiană, dar care în mod normal nu puteau fi văzute luau temporar o formă tangibilă, materială.

Acolo unde există dovezi, găsim şi diferenţe. Oamenii care locuiau în oraşe veneau adesea de departe. Marele oraş Teotihuacán din Valea Mexicului atrăgea deja în secolul al III-lea sau al IV-lea d.Hr. locuitori din zone îndepărtate precum Yucatán şi coasta Golfului Mexic; migranţii îşi întemeiau aici cartiere, inclusiv un posibil cartier maya. Imigranţi care traversaseră marile câmpii inundabile ale Indului i-au îngropat pe cei dragi în necropolele din Harappa. În mod obişnuit, oraşele antice se împărţeau în cartiere, care deseori dezvoltau rivalităţi persistente, iar acest lucru pare să fi fost valabil şi pentru primele oraşe. Delimitate de ziduri, porţi sau şanţuri, cartierele întărite de acest tip nu erau probabil diferite de cele moderne în niciun aspect fundamental[13].

Ceea ce face ca aceste oraşe să fie ciudate, cel puţin pentru noi, este în mare parte ceea ce lipseşte. Acest lucru este valabil mai ales în privinţa tehnologiei, indiferent dacă este vorba de metalurgie avansată, de agricultură intensivă, de tehnologii sociale, cum ar fi registrele administrative, sau chiar de roată. Oricare dintre aceste elemente ar fi putut să fie sau nu prezente, în funcţie de locul în care ne îndreptăm privirea în această lume urbană timpurie. Aici merită să ne amintim că în cea mai mare parte a Americii, înainte de invazia europeană, nu existau nici unelte din metal, nici cai, măgari, cămile sau boi. Toate deplasările oamenilor şi ale lucrurilor se făceau fie pe jos, fie cu pirogi sau *travois*[*]. Dar scara capitalelor precolumbiene precum Teotihuacán sau Tenochtitlán le eclipsează pe cele ale primelor oraşe din China şi Mesopotamia şi face ca „oraşele-state” din Grecia Epocii bronzului (precum Tirint şi Micene) să pară doar nişte cătune fortificate.

De fapt, cele mai mari dintre primele oraşe, cu populaţiile cele mai numeroase, nu au apărut în Eurasia – cu numeroasele sale avantaje tehnice şi logistice –, ci în Mesoamerica, ce nu dispunea de vehicule pe roţi sau de nave cu vele, nici de transport cu tracţiune animală şi avea mult mai puţină metalurgie sau birocraţie alfabetizată. Asta ridică o întrebare evidentă: de ce au ajuns atât de mulţi oameni să locuiască în acelaşi loc? Teoria convenţională caută cauzele finale în factorii tehnologici: oraşele au fost un efect întârziat, dar inevitabil al „revoluţiei agricole”, care a lansat populaţiile pe o traiectorie ascendentă şi a declanşat un lanţ de alte evoluţii – de exemplu, în domeniul transportului şi al

administraţiei –, făcând posibilă întreţinerea unor populaţii mari care trăiau într-un singur loc. Aceste populaţii mari au necesitat apoi state care să le administreze. După cum am văzut, niciunul dintre elementele acestei poveşti nu pare să fie confirmat de fapte.

Ba chiar este greu de găsit o singură poveste. Teotihuacánul, de exemplu, pare să fi devenit un oraş atât de mare, atingând aproximativ 100.000 de suflete, în principal pentru că o serie de erupţii vulcanice şi calamităţi naturale provocate de ele au alungat populaţii întregi din ţinuturile lor natale, determinându-le să se stabilească acolo[14]. Factorii ecologici au jucat adesea un rol în formarea oraşelor, dar în acest caz particular ei par să fie legaţi doar de intensificarea agriculturii. Totuşi, există indicii care sugerează existenţa unui tipar. În multe părţi ale Eurasiei şi în câteva regiuni ale Americii, apariţia oraşelor urmează la destul de scurt timp unei a doua schimbări climatice de după era glaciară, schimbare ce a început în jurul anului 5000 î.Hr. Aici s-au petrecut cel puţin două schimbări de mediu.

Prima se referă la cursurile de apă. La începutul holocenului, fluviile lumii erau încă în mare parte sălbatice şi imprevizibile. Apoi, în urmă cu aproximativ 7.000 de ani, regimul viiturilor a început să se schimbe, lăsând loc unor rutine mai stabile. Acest fenomen a creat văi inundabile largi şi foarte fertile de-a lungul Fluviului Galben, al Indului, al Tigrului şi al altor mari cursuri de apă pe care le asociem cu primele civilizaţii urbane. În paralel, topirea gheţarilor polari a încetinit în holocenul mijlociu până la un punct care a permis stabilizarea nivelului mărilor în întreaga lume, cel puţin într-o măsură mai mare decât până atunci. Efectul combinat al acestor două procese a fost spectaculos; în special acolo unde fluviile se întâlnesc cu apele deschise, depunându-şi aluviunile sezoniere de mâl fertil mai repede decât puteau să le respingă apele mării. Aceasta a fost originea acelor mari delte în formă de evantai pe care le vedem astăzi la gurile fluviilor Mississippi, Nil sau Eufrat, de exemplu[15].

Având soluri bine udate, cernute anual de acţiunea cursurilor de apă, precum şi bogate zone umede şi lunci preferate de vânatul şi păsările de apă migratoare, aceste medii deltaice au reprezentat un factor de atracţie major pentru populaţiile umane. Agricultorii neolitici au gravitat către ele, cu tot cu culturile şi animalele lor. Deloc surprinzător, având în vedere că acestea erau versiuni la scară mare ale genului de medii din preajma râurilor, izvoarelor şi lacurilor în care a început horticultura neolitică, dar cu o altă diferenţă majoră: la orizont se afla marea deschisă, iar în faţa ei erau mlaştini întinse care furnizau resurse acvatice pentru a amortiza riscurile agriculturii, precum şi o sursă perenă de materiale organice (stuf, fibre, nămol) pentru a susţine construcţiile şi producţia de bunuri[16].

Toate acestea, combinate cu fertilitatea solurilor aluvionare la o distanţă mai mare de coastă, au favorizat dezvoltarea unor forme mai specializate de agricultură în Eurasia, inclusiv utilizarea plugurilor trase de animale (adoptate şi în Egipt până în anul 3000 î.Hr.) şi creşterea oilor pentru lână. Astfel, este posibil ca agricultura extensivă să fi fost un rezultat, nu o cauză a urbanizării[17]. Alegerile cu privire la culturile şi animalele care să fie crescute aveau mai puţin de-a face cu subzistenţa brută şi mai mult cu activităţile în plină dezvoltare ale primelor oraşe, în special cu producerea textilelor, precum şi cu formele populare de gastronomie urbană, cum ar fi băuturile alcoolice, pâinea dospită şi produsele lactate. Vânătorii şi culegătorii, pescarii şi păsărarii nu erau mai puţin importanţi pentru aceste noi economii urbane decât agricultorii şi păstorii[18]. Ţăranii, în schimb, au fost o evoluţie ulterioară, secundară.

Ţinuturile mlăştinoase şi văile inundabile nu sunt favorabile conservării arheologice. Adesea, aceste prime faze de ocupaţie urbană zac ascunse sub depozite ulterioare de nămol sau sub vestigiile unor oraşe care s-au dezvoltat deasupra lor. În multe părţi ale lumii, primele dovezi disponibile se referă la o fază deja matură a expansiunii urbane: în momentul în care imaginea devine clară, vedem deja o metropolă ridicată într-o mlaştină sau o reţea de centre, de zece ori mai mare decât toate aşezările cunoscute anterior. Unele dintre aceste oraşe din foste zone umede au apărut abia de curând în peisajul istoric – naşteri virgine din stufărişuri. Rezultatele sunt adesea surprinzătoare, iar implicaţiile lor sunt încă neclare.

Ştim acum, de pildă, că în provincia chineză Shandong, pe cursul inferior al Fluviului Galben, aşezări de cel puţin 300 de hectare – cum ar fi Liangchengzhen şi Yaowangcheng – existau deja cel târziu în anul 2500 î.Hr., deci cu peste 1.000 de ani înainte ca primele dinastii regale să se dezvolte în câmpiile din China Centrală. De cealaltă parte a Pacificului, cam în aceeaşi perioadă, centre ceremoniale de mare anvergură s-au dezvoltat în valea lui Río Supe din Perú, mai ales în situl Caral, unde arheologii au descoperit pieţe afundate şi platforme monumentale cu patru milenii mai vechi decât Imperiul Incaş[19]. Amploarea locuirii umane în jurul acestor mari centre încă nu a fost stabilită.

Aceste noi descoperiri arată că arheologii mai au multe de aflat despre răspândirea primelor oraşe din lume. Ele indică, de asemenea, că aceste oraşe sunt mult mai vechi decât sistemele de guvernare autoritară şi de administraţie alfabetizată cândva considerate necesare pentru înfiinţarea lor. Astfel de revelaţii apar şi în zonele de câmpie mayaşe, unde centre ceremoniale de dimensiuni cu adevărat enorme – care, până în prezent, nu prezintă nicio dovadă de monarhie sau de stratificare socială – pot fi datate chiar în anul 1000 î.Hr.: cu mai mult de

un mileniu înainte de apariţia regilor mayaşi clasici, ale căror oraşe regale erau de dimensiuni semnificativ mai mici[20]. Asta ridică, la rândul său, o întrebare fascinantă, dar dificilă. Ce a ţinut laolaltă primele experimente de urbanizare, în afară de stuf, fibre şi lut? Care a fost liantul lor social? A sosit momentul să dăm câteva exemple, dar, înainte de a examina marile civilizaţii de pe văile Tigrului, Indului şi Fluviului Galben, vom vizita mai întâi pajiştile interioare ale Europei de Est.

Despre „megasituri” şi despre cum descoperirile arheologice din Ucraina răstoarnă perspectivele convenţionale asupra originii oraşelor

Istoria veche a ţărilor din jurul Mării Negre este scăldată în aur. Cel puţin, orice vizitator ocazional al marilor muzee din Sofia, Kiev sau Tbilisi ar putea fi iertat dacă rămâne cu această impresie. Încă de pe vremea lui Herodot, străinii care au vizitat regiunea s-au întors acasă plini de poveşti senzaţionale despre înmormântările fastuoase ale regilor războinici şi despre masacrarea cailor şi servitorilor care le însoţea. Peste 1.000 de ani mai târziu, în secolul al X-lea d.Hr., călătorul Ibn Fadlān relata poveşti aproape identice pentru a-şi impresiona şi a-şi incita cititorii arabi.

Prin urmare, pe aceste meleaguri, termenul *preistorie* (sau uneori *protoistorie*) a evocat întotdeauna moştenirea unor triburi aristocratice şi a unor morminte somptuoase, pline de comori. Astfel de morminte pot fi, cu siguranţă, găsite aici. Pe flancul vestic al regiunii, în Bulgaria, acestea încep cu cimitirul plin de aur de la Varna, ciudat încadrat în ceea ce arheologii din regiune numesc chalcolitic, care corespunde mileniului V î.Hr. Spre est, în partea cea mai sudică a Rusiei, o tradiţie a ritualurilor funerare extravagante a început la scurt timp după aceea, asociată cu tumuli funerari numiţi kurgane, care marchează într-adevăr locurile de veci ale unor prinţi războinici de un fel sau altul[21].

Dar se pare că asta nu era toată povestea. De fapt, mormintele magnifice ale războinicilor s-ar putea nici măcar să nu fie cel mai interesant aspect al preistoriei regiunii. Au existat şi oraşe. Arheologii din Ucraina şi Moldova au găsit primul indiciu în anii 1970, când au început să detecteze existenţa unor aşezări umane mai vechi şi mult mai mari decât tot ceea ce mai întâlniseră până atunci[22]. Cercetările ulterioare au arătat că aceste aşezări, denumite adesea „megasituri” – pe numele lor moderne Talianki, Maidaneţke, Nebelivka şi aşa

mai departe – datează din secolele de la începutul şi mijlocul mileniului IV î.Hr., ceea ce înseamnă că unele au existat chiar înainte de primele oraşe cunoscute din Mesopotamia. Şi aveau şi o suprafaţă mai mare.

Cu toate acestea, chiar şi acum, în discuţiile academice despre originile urbanismului, aceste situri ucrainene nu sunt aproape niciodată menţionate. Ba chiar însăşi utilizarea termenului *megasit* este un fel de eufemism, care semnalează publicului larg că acestea nu ar trebui considerate oraşe propriu-zise, ci mai degrabă sate care, dintr-un motiv oarecare, s-au extins excesiv. Unii arheologi le numesc de-a dreptul „sate supradimensionate”. Cum explicăm această reticenţă de a primi megasiturile ucrainene în cercul fermecat al originilor urbane? De ce oricine este interesat câtuşi de puţin de originea oraşelor a auzit de Uruk sau de Mohenjo-daro, dar aproape nimeni de Talianki?

Răspunsul este în mare parte politic. El ţine parţial pur şi simplu de geopolitică: o mare parte din munca iniţială de scoatere la lumină a fost efectuată de cercetători din blocul estic în timpul Războiului Rece, ceea ce nu numai că a încetinit receptarea rezultatelor lor în cercurile academice occidentale, ci a tins şi să însoţească orice ştire despre descoperiri surprinzătoare cu cel puţin un dram de scepticism. Într-o măsură şi mai mare a avut, poate, de-a face cu viaţa politică internă a aşezărilor preistorice în sine. Mai precis, cu faptul că, potrivit viziunilor convenţionale despre politică, aceasta nu părea să existe. Nu au fost descoperite dovezi care să ateste existenţa vreunui guvern sau a unei administraţii centralizate – şi nici a vreunei clase conducătoare într-o formă sau alta. Cu alte cuvinte, aceste aşezări enorme aveau toate caracteristicile a ceea ce evoluţioniştii ar numi o societate „simplă”, nu „complexă”.

Este greu să nu ne amintim aici de „The Ones Who Walk Away from Omelas”, celebra povestire a Ursulei Le Guin despre oraşul imaginar Omelas, un oraş care s-a descurcat şi el fără regi, războaie, sclavi sau poliţie secretă. Avem tendinţa, notează Le Guin, de a cataloga o astfel de comunitate drept „simplă”, dar, de fapt, aceşti cetăţeni din Omelas „nu erau oameni simpli, nici păstori blajini, nici sălbatici nobili, nici utopişti insipizi. Nu erau mai puţin complecşi decât noi”. Problema este doar că „avem prostul obicei, încurajat de pedanţi şi sofisticaţi, de a considera fericirea ceva mai degrabă stupid”.

Le Guin are dreptate. Evident, nu avem nicio idee cât de relativ fericiţi erau locuitorii megasiturilor ucrainene precum Maidaneţke sau Nebelivka în comparaţie cu seniorii care construiau kurgane sau chiar cu slujitorii sacrificaţi ritualic la înmormântările acestora; sau cu robii care le furnizau mai târziu grâu şi orz locuitorilor din coloniile greceşti de pe coasta Mării Negre (deşi putem ghici), şi, după cum ştie oricine a citit povestea, şi Omelasul avea unele probleme. Dar ideea este: de ce presupunem că nişte oameni ce au găsit o

modalitate prin care o populaţie numeroasă să se guverneze şi să se întreţină fără temple, palate şi fortificaţii militare – adică fără afişarea evidentă a aroganţei, a înjosirii şi a cruzimii – sunt cumva mai puţin complecşi decât cei care nu au reuşit asta?

De ce am ezita să considerăm un astfel de loc demn să fie numit „oraş”?

Megasiturile din Ucraina şi din regiunile învecinate au fost locuite între aproximativ 4100 şi 3300 î.Hr., adică timp de circa opt secole, ceea ce este considerabil mai mult decât majoritatea tradiţiilor urbane ulterioare. De ce au apărut ele? La fel ca oraşele din Mesopotamia şi din valea Indului, se pare că s-au născut din oportunism ecologic, în faza de mijloc a holocenului. În acest caz nu este vorba de dinamica văilor inundabile, ci de procesele de formare a solului în zonele de câmpie de la nord de Marea Neagră. Aceste cernoziomuri sunt legendare pentru fertilitatea lor; pentru imperiile din Antichitatea târzie, ele au făcut din ţinuturile dintre Bugul de Sud şi fluviul Nipru un adevărat grânar (acesta este motivul pentru care oraşele-state greceşti au înfiinţat colonii în regiune şi au înrobit sau au transformat aservit populaţiile locale: Atena antică a fost în mare parte hrănită cu grâne de la Marea Neagră).

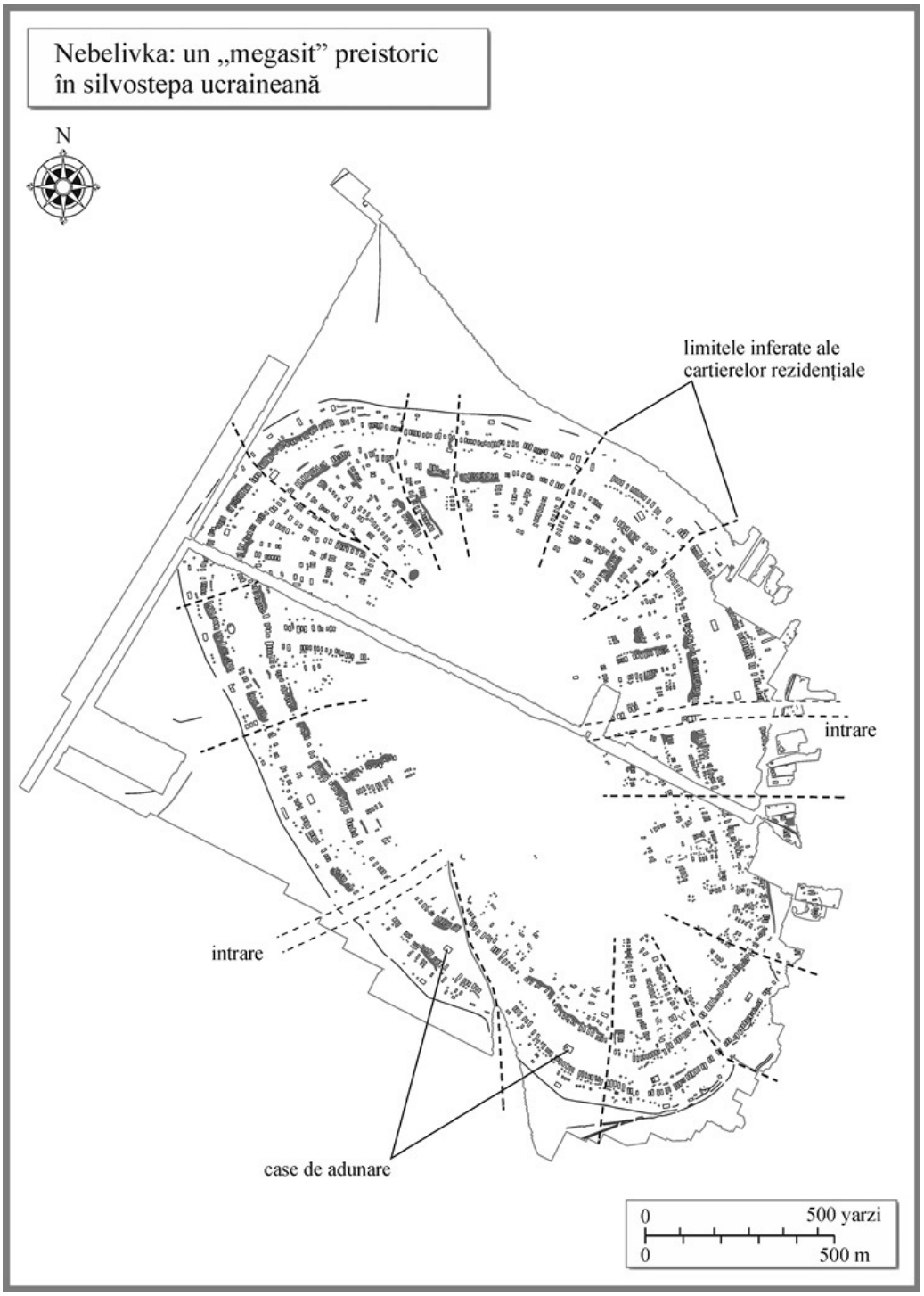
În 4500 î.Hr., cernoziomul era deja larg răspândit între munţii Carpaţi şi munţii Ural, unde a apărut un peisaj mozaicat cu prerii deschise şi păduri capabil să susţină o locuire umană densă[23]. Oamenii neolitici care s-au stabilit aici călătoriseră spre est de pe cursul inferior al Dunării, traversând Carpaţii. Nu ştim de ce, dar ştim că – pe parcursul peregrinărilor lor prin văile râurilor şi trecătorile munţilor – şi-au păstrat o identitate socială închegată. Satele lor, deseori de mici dimensiuni, împărtăşeau practici culturale similare, reflectate în formele pe care le luau locuinţele lor, în figurinele feminine şi în modul de preparare şi servire a hranei. Denumirea arheologică dată acestui „model de viaţă” particular este cultura Cucuteni-Tripolie, după numele siturilor în care a fost consemnată pentru prima dată[24].

Aşadar, megasiturile ucrainene şi moldoveneşti nu au apărut din senin. Ele au fost realizarea fizică a unei comunităţi extinse care exista deja cu mult înainte ca elementele sale componente să se unească în aşezări mari. Până acum au fost documentate vreo câteva zeci dintre aceste aşezări. Cea mai mare cunoscută în prezent – Talianki – se întinde pe o suprafaţă de 300 de hectare, mai mare decât oraşul Uruk din sudul Mesopotamiei în primele sale faze. Nu prezintă nicio dovadă care să ateste existenţa unei administraţii centrale sau a unor spaţii de depozitare comune. Nu au fost descoperite nici clădiri ale ocârmuirii, fortificaţii sau arhitectură monumentală. Nu există nici acropolă sau centru civic, niciun echivalent al zonei publice mai înălţate din Uruk, numită Eanna („Casa Cerului”), sau al Marii Băi din Mohenjo-daro.

Găsim însă case; binişor peste 1.000 la Talianki. Case dreptunghiulare, măsurând cam cinci metri în lăţime şi de două ori pe atât în lungime, construite din nuiele şi chirpici, pe cadre de lemn, cu temelii de piatră. Cu grădinile lor anexe, aceste case formează modele circulare atât de ordonate, încât, privit de sus, orice megasit seamănă cu interiorul unui trunchi de copac: nişte inele mari, cu spaţii concentrice între ele. Inelul central încadrează un mare spaţiu gol în mijlocul aşezării, unde, la primele săpături, arheologii se aşteptau să găsească ceva spectaculos – de pildă, clădiri magnifice sau morminte grandioase. Dar în toate cazurile cunoscute zona centrală este pur şi simplu virană; presupunerile cu privire la funcţia ei variază de la adunări populare la ceremonii sau adăpostirea sezonieră a animalelor – sau poate toate trei la un loc[25]. În consecinţă, planul arheologic standard al unui megasit ucrainean este numai pulpă, fără cotor.

La fel de surprinzătoare ca scara lor este şi distribuţia acestor aşezări masive, situate toate relativ aproape unele de altele, cam la zece, maximum cincisprezece kilometri distanţă[26]. Populaţia lor totală – estimată la câteva mii de persoane pentru fiecare megasit şi probabil mult peste 10.000 în unele cazuri – ar fi trebuit, prin urmare, să obţină resurse dintr-un hinterland comun. Cu toate acestea, amprenta lor ecologică pare să fi fost surprinzător de redusă[27]. Există o serie de explicaţii posibile. Unii au sugerat că megasiturile erau ocupate doar o parte a anului, poate chiar numai un singur anotimp[28], ceea ce le-ar transforma în versiuni la scară urbană ale tipului de situri de agregare temporară pe care le-am discutat în capitolul 3. Această idee este greu de împăcat cu trăinicia caselor lor (gândiţi-vă la efortul depus pentru a tăia copaci, a pune temelii, a face ziduri bune etc.). Mai probabil, megasiturile erau la fel ca majoritatea celorlalte oraşe, nici permanent locuite, nici strict sezoniere, ci undeva la mijloc[29].

Ar trebui să ne gândim, de asemenea, dacă nu cumva locuitorii megasiturilor şi-au gestionat în mod conştient ecosistemul pentru a evita defrişările masive. Această ipoteză este în concordanţă cu studiile arheologice privind economia lor, care sugerează un tipar ce combina grădăritul la scară mică, practicat deseori în interiorul aşezării, cu creşterea animalelor, cultivarea livezilor şi o gamă largă de activităţi de vânătoare şi căutare a hranei. Diversitatea este de-a dreptul remarcabilă, la fel ca şi sustenabilitatea. Pe lângă grâu, orz şi leguminoase, dieta vegetală a localnicilor includea mere, pere, cireşe, porumbe, ghinde, alune şi caise. Locuitorii megasiturilor vânau cerbi roşii, căprioare şi mistreţi, dar făceau şi agricultură şi silvicultură. Era o „joacă de-a agricultura” la scară mare: o populaţie urbană care se întreţinea prin cultivare şi păstorit la scară mică, în combinaţie cu o gamă extraordinară de alimente din surse sălbatice[30].



Acest mod de viaţă nu era câtuşi de puţin „simplu”. Pe lângă gestionarea livezilor, a grădinilor, a vitelor şi a pădurilor, locuitorii acestor oraşe importau sare în vrac de la izvoare din Carpaţii Orientali şi de pe litoralul Mării Negre. Pe valea Nistrului se extrăgeau cantităţi mari de silex, care servea ca materie primă pentru unelte. Olăritul a înflorit, produsele sale fiind considerate printre obiectele

de ceramică de cea mai bună calitate din lumea preistorică; iar din Balcani veneau regulat provizii de cupru[31]. Nu există un consens ferm între arheologi despre ce fel de organizare socială a fost necesară pentru toate acestea, dar majoritatea ar fi de acord că problemele logistice erau enorme. În mod cert, se generau un excedent şi, odată cu acesta, un amplu potenţial pentru ca unii să preia controlul asupra stocurilor şi proviziilor, să se impună în faţa celorlalţi sau să se lupte pentru pradă; totuşi, pe parcursul a opt secole, găsim puţine dovezi ale unor lupte sau care să ateste ascensiunea unor elite sociale. Adevărata complexitate a megasiturilor constă în strategiile adoptate pentru a împiedica astfel de lucruri.

Cum funcţiona totul? Neavând izvoare scrise (sau o maşină a timpului), nu prea putem spune mare lucru despre rudenie şi moştenire sau despre modul în care oamenii din aceste oraşe luau decizii colective[32]. Există totuşi unele indicii, începând de la nivelul gospodăriilor individuale. Deşi toate urmau un plan în linii mari comun, fiecare dintre ele era, în felul său, unică. De la o locuinţă la alta, se inovează constant, existând chiar un spirit ludic în ceea ce priveşte regulile de convieţuire. Fiecare unitate familială îşi inventa propriile mici variaţii ale ritualurilor domestice, reflectate în ansamblul său unic de vase pentru servit şi mâncat, pictate cu desene policrome de o intensitate adesea hipnotizantă şi realizate într-o varietate năucitoare de forme. Parcă fiecare gospodărie ar fi fost un colectiv de artişti care îşi inventa propriul stil estetic singular.

Unele dintre aceste obiecte de ceramică de uz casnic evocă trupuri de femei, iar printre celelalte obiecte găsite cel mai frecvent în incintele locuinţelor se numără figurine feminine din lut. S-au păstrat şi machete de case, precum şi veselă şi mobile miniaturale – reprezentări în miniatură ale unor lumi sociale pierdute, afirmând, din nou, rolul proeminent al femeilor în cadrul acestora[33]. Toate ne spun câte ceva despre atmosfera culturală a acestor gospodării (şi putem înţelege cu uşurinţă de ce Marija Gimbutas, a cărei sinteză despre preistoria eurasiatică am discutat-o mai sus, a considerat cultura Cucuteni-Tripolie ca făcând parte din „Vechea Europă”, cu rădăcini culturale în primele societăţi agricole din Anatolia şi din Orientul Mijlociu). Dar cum s-au alăturat aceste gospodării în număr atât de mare pentru a forma marile dispuneri concentrice care alcătuiesc planul caracteristic megasiturilor ucrainene?

Prima impresie pe care o lasă aceste situri este de uniformitate rigidă, un circuit închis de interacţiune socială, dar o examinare mai aprofundată dezvăluie o abatere constantă de la normă. Unele gospodării individuale alegeau uneori să formeze grupuri de trei până la zece familii, delimitate de şanţuri sau puţuri. În unele situri aceste grupuri se unesc alcătuind cartiere, iradiind din centru spre

periferia oraşului şi chiar formând districte sau cartiere rezidenţiale mai mari. Fiecare avea acces la cel puţin o casă de adunare, o structură mai mare decât o locuinţă obişnuită, unde un sector mai larg al populaţiei se putea reuni periodic pentru activităţi pe care putem doar să încercăm să le ghicim (reuniuni politice? litigii? festivităţi sezoniere?)[34].

Analizele atente ale arheologilor arată cum aparenta uniformitate a megasiturilor ucrainene a apărut de jos în sus, prin procese de luare a deciziilor la nivel local[35]. Acest lucru ar trebui să însemne că membrii gospodăriilor individuale – sau cel puţin reprezentanţii lor de cartier – împărtăşeau un cadru conceptual al întregii aşezări. Putem de asemenea să inferăm fără îndoială că acest cadru se baza pe imaginea cercului şi pe proprietăţile sale de transformare. Nu ne putem baza doar pe arheologie pentru a înţelege cum au pus locuitorii în practică această imagine mentală, transpunând-o într-o realitate socială viabilă la scări atât de mari. Din fericire, domeniul în plină expansiune al etnomatematicii explică exact cum ar fi putut funcţiona în practică un astfel de sistem. Cel mai edificator caz pe care îl cunoaştem este cel al aşezărilor basce tradiţionale din zonele înalte din Pyrénées-Atlantiques.

Aceste societăţi basce moderne – cuibărite în colţul sud-vestic al Franţei – îşi concep şi ele comunităţile sub formă circulară, aşa cum se concep şi pe ele ca fiind înconjurate de un cerc de munţi. Procedează astfel pentru a sublinia egalitatea ideală a gospodăriilor şi a unităţilor familiale. Este, desigur, puţin probabil ca organizările sociale ale acestor comunităţi actuale să fie identice cu cele din Ucraina preistorică. Cu toate acestea, ele oferă o ilustrare excelentă a modului în care astfel de configuraţii circulare pot face parte din proiecte premeditat egalitariste, în care „toată lumea are vecini la stânga şi vecini la dreapta. Nimeni nu este primul şi nimeni nu este ultimul”[36].

În comuna Sainte-Engrâce, de pildă, planul circular al satului este, de asemenea, un model dinamic folosit ca dispozitiv de numărare, pentru a asigura rotaţia sezonieră a sarcinilor şi îndatoririlor esenţiale. În fiecare duminică, o gospodărie va binecuvânta două pâini la biserica din localitate, va mânca una, apoi i-o va oferi pe cealaltă „primului vecin” (gospodăria din dreapta sa); în săptămâna următoare, acel vecin va face acelaşi lucru cu următoarea casă din dreapta sa şi aşa mai departe, în sensul acelor de ceasornic, astfel încât, într-o comunitate de 100 de gospodării, ar fi nevoie de aproximativ doi ani pentru închiderea unui ciclu complet[37].

Ca de multe ori în astfel de chestiuni, există o întreagă cosmologie, o teorie a condiţiei umane, ca să spunem aşa: pâinile sunt numite „sămânţă”, deci ceva care dă viaţă; în schimb, grija faţă de morţi şi muribunzi merge în sens opus, în sensul invers acelor de ceasornic. Dar sistemul este şi baza cooperării

economice. Dacă, dintr-un motiv sau altul, una dintre gospodării nu îşi poate îndeplini obligaţiile la momentul cuvenit, intră în joc un sistem minuţios de înlocuire, astfel încât vecinii de la prima, a doua şi, uneori, a treia casă pot să preia temporar îndatoririle. La rândul său, acest sistem oferă un model pentru aproape toate formele de cooperare. Acelaşi sistem al „primilor vecini" şi al înlocuirii, acelaşi model de reciprocitate în serie, este folosit şi pentru a mobiliza ajutorul în orice activitate care necesită mai multă mână de lucru decât poate asigura o singură familie: de la semănat şi recoltat până la fabricarea brânzei şi sacrificarea porcilor. De aici rezultă că gospodăriile nu îşi pot programa pur şi simplu munca zilnică în funcţie de propriile nevoi. Trebuie să ţină cont şi de obligaţiile faţă de alte gospodării, care, la rândul lor, au şi ele obligaţii faţă de alte gospodării şi aşa mai departe. Ţinând cont de faptul că unele sarcini – cum ar fi mutarea turmelor pe păşunile de pe munte sau mulsul, tunsul şi paza turmelor – pot necesita eforturile combinate a zece gospodării diferite şi că gospodăriile trebuie să sincronizeze programarea multor tipuri diferite de angajamente, începem să ne dăm seama de complexitatea situaţiei.

Cu alte cuvinte, astfel de economii „simple" rareori sunt chiar atât de simple. Ele implică adesea probleme logistice de o complexitate uimitoare, rezolvate pe baza unor sisteme complicate de ajutor reciproc, totul fără să fie nevoie de un control sau de o administrare centralizată. Sătenii basci din această regiune sunt egalitarişti cu bună ştiinţă, în sensul că insistă că fiecare gospodărie este în esenţă la fel ca oricare alta şi că are aceleaşi responsabilităţi; însă, în loc să se autoguverneze prin intermediul unor adunări comunale (pe care generaţiile anterioare de orăşeni basci le-au creat, după cum se ştie, în locuri precum Guernica), ei se bazează pe principii matematice precum rotaţia, înlocuirile în serie şi alternanţa. Rezultatul final este însă acelaşi, iar sistemul e suficient de flexibil pentru a putea ţine cont în permanenţă de modificările numărului de gospodării sau de capacităţile individuale ale membrilor acestora, asigurând păstrarea relaţiilor de egalitate pe termen lung, cu o absenţă aproape totală a conflictelor interne.

Nu există niciun motiv să presupunem că un astfel de sistem ar putea funcţiona numai la scară mică: un sat cu 100 de gospodării depăşeşte deja cu mult pragul cognitiv de 150 de persoane propus de Dunbar (numărul de relaţii stabile şi de încredere pe care suntem capabili să le monitorizăm mental înainte de a fi obligaţi – conform lui Dunbar – să începem să punem şefi şi administratori la conducerea afacerilor sociale); iar satele şi oraşele basce erau mult mai mari decât atât. Putem măcar începe să ne dăm seama cum – într-un context diferit – ar fi posibil ca astfel de sisteme egalitare să fie extinse la comunităţi de sute sau chiar de mii de gospodării. Revenind la megasiturile

ucrainene, trebuie să recunoaştem că rămân multe necunoscute. Pe la mijlocul mileniului IV î.Hr., majoritatea au fost practic abandonate. Încă nu ştim de ce. Ceea ce ne oferă ele este totuşi semnificativ: dovada că o organizare puternic egalitară a fost posibilă la scară urbană[38]. În această ordine de odei, putem privi cu alţi ochi câteva cazuri mai bine cunoscute din alte părţi ale Eurasiei. Să începem cu Mesopotamia.

Despre Mesopotamia şi democraţia „nu tocmai primitivă”

Mesopotamia înseamnă „ţara dintre fluvii”. Arheologii numesc uneori această regiune şi „patria oraşelor”[39]. Văile sale inundabile traversează peisajul altfel arid din sudul Irakului, transformându-se în mlaştini pe măsură ce se apropie de Golful Persic[40]. Viaţa urbană datează aici cel puţin din anul 3500 î.Hr. În ţinuturile mai nordice dintre Tigru şi Eufrat, unde acestea străbat câmpiile neirigate, istoria oraşelor ar putea să fie şi mai veche, de dinainte de anul 4000 î.Hr.[41].

Spre deosebire de megasiturile ucrainene sau de oraşele din Epoca bronzului de pe valea Indului, la care ne vom referi mai jos, Mesopotamia făcea deja parte din memoria modernă înainte ca vreun arheolog să înfigă o lopată în vreuna dintre străvechile sale coline[42]. Oricine citise Biblia ştia despre regatele Babiloniei şi Asiriei; iar în epoca victoriană, la apogeul Imperiului Britanic, cercetători ai Bibliei şi orientalişti au început să facă săpături în situri menţionate în Scripturi, precum Ninive şi Nimrud, în speranţa de a descoperi oraşe conduse de figuri de legendă precum Nabucodonosor, Sennaherib sau Tiglatpalaser. Le-au găsit; dar în aceste locuri şi în altele au făcut descoperiri şi mai spectaculoase, cum ar fi o stelă de diorit inscripţionată cu Codul lui Hammurabi, suveran al Babilonului în secolul al XVIII-lea î.Hr., descoperită la Susa, în vestul Iranului; tăbliţele de lut din Ninive, care conţin copii ale *Epopeii lui Ghilgameş*, legendarul conducător al Urukului; şi mormintele regale din Ur, în sudul Irakului, unde regi şi regine necunoscute în Biblie au fost înmormântaţi împreună cu bogăţii uluitoare şi cu trupurile servitorilor sacrificaţi în jurul anului 2500 î.Hr.

Au apărut surprize şi mai mari. Cele mai vechi vestigii ale oraşelor şi regatelor – inclusiv mormintele regale din Ur – aparţineau unei culturi necunoscute până atunci, care nu era menţionată în Scripturi: sumerienii, care foloseau o limbă ce nu avea nicio legătură cu familia semitică din care provin

ebraica şi araba[43]. (De fapt, ca şi în cazul limbii basce, nu există un consens asupra familiei de limbi din care face parte sumeriana.) Dar în general primele decenii de activitate arheologică în regiune, de la sfârşitul secolului al XIX-lea până la începutul secolului XX, au confirmat o asociere aşteptată a Mesopotamiei antice cu imperiul şi monarhia. Sumerienii, cel puţin la prima vedere, nu păreau să fi făcut excepţie[44]. De fapt, ei au dat tonul. Interesul publicului pentru descoperirile de la Ur a fost atât de mare, încât în anii 1920 *Illustrated London News* („fereastra Angliei către lume") a dedicat nu mai puţin de treizeci de articole de fond săpăturilor lui Leonard Woolley în Cimitirul Regal.

Toate acestea au întărit imaginea populară a Mesopotamiei ca civilizaţie a oraşelor, a monarhiei şi a aristocraţiei, totul pe fondul entuziasmului descoperirii „adevărului" din spatele textelor biblice („Urul Caldeii", pe lângă faptul că este un oraş sumerian, apare în Biblia ebraică drept locul naşterii patriarhului Avraam). Dar una dintre realizările majore ale arheologiei şi epigrafiei moderne a fost redesenarea completă a acestei imagini, demonstrând că Mesopotamia nu a fost niciodată, de fapt, o eternă „ţară a regilor". Povestea adevărată este mult mai complicată.

Primele oraşe mesopotamiene – cele din mileniul IV şi începutul mileniului III î.Hr. – nu prezintă nicio dovadă clară de monarhie. Aţi putea obiecta că este greu de demonstrat cu certitudine că ceva nu există. Ştim însă cum ar trebui să arate dovezile care să ateste existenţa monarhiei în astfel de oraşe, deoarece o jumătate de mileniu mai târziu (începând cu aproximativ 2800 î.Hr.) monarhia începe să apară peste tot: palate, morminte aristocratice şi inscripţii regale, plus ziduri de apărare a oraşelor şi miliţii organizate pentru a le păzi. Dar naşterea oraşelor şi, odată cu aceasta, elementele fundamentale ale vieţii civice mesopotamiene – străvechile pietre de temelie ale societăţii sale urbane – încep cu mult înainte de această perioadă „dinastică timpurie".

Printre aceste elemente urbane iniţiale se numără şi unele care au fost caracterizate în mod eronat ca fiind invenţii ale statalităţii regale, cum ar fi instituţia pe care istoricii o denumesc cu termenul francez *corvée* – corvoada. Termenul se referă la munca obligatorie în cadrul unor proiecte civice cerută sezonier de la cetăţenii liberi, care a fost întotdeauna considerată o formă de impozit perceput de conducătorii puternici: impozite plătite nu în bunuri, ci în servicii. Din perspectiva mesopotamienilor, corvoada era deja foarte veche. Veche de când lumea. *Atrahasis*, un mit al potopului – prototipul poveştii lui Noe din Vechiul Testament –, povesteşte cum zeii au creat pentru prima dată oamenii pentru a presta corvezi în folosul lor. Zeii mesopotamieni erau

neobişnuit de implicaţi şi iniţial munciseră ei înşişi. Sătui să tot sape canale de irigaţii, au creat nişte zeităţi minore care să facă munca, dar şi acestea s-au răzvrătit şi – primind o judecată mult mai favorabilă decât Lucifer în Rai – zeii le-au acceptat cererile şi au creat oamenii[45].

Toată lumea trebuia să facă corvezi. Chiar şi cei mai puternici conducători mesopotamieni de mai târziu trebuiau să ridice un coş cu lut în locul unde se construia un templu important. Cuvântul sumerian pentru corvoadă (*dubsig*) se referă la acest coş cu pământ, reprezentat printr-o pictogramă care arată o persoană ce îl ridică pe cap, aşa cum fac regii imortalizaţi pe monumente precum Placa lui Ur-Nanşe, sculptată în jurul anului 2500 î.Hr. Cetăţenii liberi prestau *dubsig* timp de săptămâni sau chiar luni la rând. Atunci când o făceau, clerici şi administratori de rang înalt lucrau alături de meşteşugari, păstori şi cultivatori de cereale. Regii de mai târziu puteau acorda scutiri, permiţându-le celor bogaţi să plătească în schimb impozite ori să tocmească pe alţii care să presteze munca în locul lor. Însă toţi contribuiau într-un fel sau altul[46].

Imnurile regale descriu „chipurile fericite” şi „inimile pline de bucurie” ale celor care făceau corvezi. Fără îndoială că este un element de propagandă aici, dar e limpede că, inclusiv în perioadele monarhiei şi imperiului, aceste proiecte sezoniere erau întreprinse într-un spirit sărbătoresc, cei care munceau fiind răsplătiţi cu pâine, bere, curmale, brânză şi carne din belşug. Exista şi un element carnavalesc. Erau ocazii în care ordinea morală a oraşului se răsucea pe axa ei, iar diferenţele dintre cetăţeni dispăreau. „Imnurile lui Gudea” – guvernator (*ensi*) al oraşului-stat Lagaş – ne transmit ceva din atmosfera în care se desfăşurau. Datând de pe la sfârşitul mileniului III î.Hr., ele elogiază restaurarea unui templu numit Eninnu, Casa lui Ningirsu, divinitatea protectoare a oraşului:

> Femeile nu purtau coşuri,
> doar războinicii de seamă clădeau
> pentru el; biciul nu lovea;
> mama nu-şi plesnea copilul (neascultător);
> Generalul,
> Colonelul,
> Căpitanul,
> (şi) recrutul,
> ei (toţi) îşi împărţeau munca în mod egal;
> paza era în adevăr (ca) lâna moale în mâinile lor[47].

Printre beneficiile mai durabile pentru toţi locuitorii se număra şi anularea datoriilor de către guvernator[48]. Perioadele de mobilizare a forţei de muncă erau astfel văzute ca momente de egalitate absolută în faţa zeilor – când până şi

sclavii puteau fi puşi pe picior de egalitate cu stăpânii lor –, precum şi ca momente în care oraşul imaginar devenea real, atunci când locuitorii săi se lepădau de identitatea lor cotidiană de brutari sau de cârciumari, de locuitori ai unui cartier sau ai altuia sau mai târziu de generali sau de sclavi şi se adunau pentru scurt timp laolaltă ca să devină „oamenii” din Lagaş sau din Kiş, Eridu ori Larsa, cât timp construiau sau reconstruiau o parte a oraşului ori reţeaua de canale de irigaţii care îl întreţinea.

Dacă aşa au fost construite măcar în parte oraşele, este greu să minimalizăm asemenea festivaluri, considerându-le nişte simple manifestări simbolice. Mai mult, existau şi alte instituţii, despre care se spune că îşi au originea tot în epoca predinastică, ce se asigurau că cetăţenii obişnuiţi participă semnificativ la guvernare. Chiar şi cei mai autocratici conducători ai oraşelor-state de mai târziu răspundeau în faţa unui ansamblu de consilii municipale, circumscripţii de cartier şi adunări – la toate acestea participând adesea şi femei alături de bărbaţi[49]. „Fiii şi fiicele” unui oraş îşi puteau face auzite vocile, influenţând totul, de la impozitare la politica externă. Poate că aceste adunări urbane nu erau la fel de puternice ca acelea din Grecia Antică – dar nici sclavia nu era nici pe departe atât de dezvoltată în Mesopotamia, iar femeile nu erau excluse din politică în aceeaşi măsură[50]. În corespondenţa diplomatică, surprindem şi cazuri în care unele organisme colective se ridică împotriva unor conducători sau politici nepopulare, adesea cu succes.

Denumirea folosită de cercetătorii moderni pentru această stare generală de lucruri este „democraţie primitivă”. Nu este o denumire foarte bună, deoarece nu există niciun motiv special pentru a crede că vreuna dintre aceste instituţii era în vreun fel rudimentară sau nesofisticată. Se poate spune că utilizarea continuă a acestei denumiri ciudate de către cercetători a inhibat discuţiile mai ample, care rămân în mare parte limitate la domeniul de specialitate al asiriologiei: studiul Mesopotamiei antice şi al moştenirii sale scrise în scrierea cuneiformă. Să analizăm mai îndeaproape argumentarea şi unele dintre implicaţiile sale.

Ideea că Mesopotamia avea o „democraţie primitivă” a fost avansată pentru prima dată în anii 1940 de Thorkild Jacobsen, un istoric şi asiriolog danez[51]. Astăzi, cercetătorii acestui domeniu i-au dezvoltat şi mai mult ideea. Consiliile districtelor şi sfaturile bătrânilor – ce reprezentau interesele populaţiilor urbane – nu erau doar o caracteristică a primelor oraşe mesopotamiene, aşa cum credea Jacobsen; există dovezi în acest sens şi în toate perioadele ulterioare ale istoriei mesopotamiene, până în timpul imperiilor asirian, babilonian şi persan, a căror amintire s-a păstrat prin intermediul textelor biblice.

Consiliile populare şi adunările cetăţenilor (în sumeriană: *ukkin*; în akadiană: *puhrum*) au fost caracteristici stabile ale guvernării, nu doar în oraşele

mesopotamiene, ci şi în ramificaţiile lor coloniale (cum ar fi vechiul *karum* asirian din Kaniş, în Anatolia), precum şi în societăţile urbane ale populaţiilor vecine, cum ar fi hitiţii, fenicienii, filistenii şi israeliţii[52]. De fapt, este aproape imposibil să găsim un oraş, oriunde în Orientul Apropiat antic, care să nu fi avut un echivalent al unei adunări populare – sau, adesea, mai multe adunări (de exemplu, adunări diferite care să reprezinte interesele „tinerilor” şi pe cele ale „bătrânilor”). Aşa stăteau lucrurile chiar şi în zone precum stepa siriană şi nordul Mesopotamiei, unde tradiţiile monarhiei aveau rădăcini adânci[53]. Totuşi, ştim foarte puţine lucruri despre modul în care funcţionau aceste adunări, despre componenţa lor sau adesea chiar şi despre locul unde se întruneau[54]. Probabil, un observator din Grecia Antică le-ar fi descris pe unele dintre ele ca fiind democratice, pe altele drept oligarhice, iar pe altele ca fiind un amestec de principii democratice, oligarhice şi monarhice. Dar în cea mai mare parte experţii pot doar să-şi dea cu presupusul.

Unele dintre cele mai clare dovezi provin din perioada cuprinsă între secolele al IX-lea şi al VII-lea î.Hr. Împăraţi asirieni precum Sennaherib şi Assurbanipal au fost vestiţi încă din vremurile biblice pentru brutalitatea lor, creând monumente care lăudau răzbunarea sângeroasă împotriva rebelilor. Însă, atunci când aveau de-a face cu supuşi loiali, aceştia erau surprinzător de neutri, acordând adesea o autonomie aproape totală unor organe cetăţeneşti care luau decizii în mod colectiv[55]. Ştim acest lucru deoarece guvernatorii aflaţi departe de curtea asiriană, în marile oraşe din sudul Mesopotamiei – Babilon, Nippur, Uruk, Ur şi aşa mai departe –, le trimiteau scrisori suveranilor lor. Multe dintre acestea scrisori au fost recuperate de arheologi în timpul săpăturilor efectuate la arhivele regale din vechea capitală imperială Ninive. În ele, guvernatorii oraşelor transmit informaţii către curtea asiriană despre deciziile luate de consiliile civice. Aflăm care era „voinţa poporului” în chestiuni care mergeau de la politica externă până la alegerea guvernatorilor; de asemenea, aflăm că, uneori, organismele cetăţeneşti luau problema în propriile mâini, mobilizând soldaţi sau colectând taxe pentru a susţine proiecte civice şi instigându-şi seniorii unii împotriva altora.

Consiliile de cartier (akadiană: *bābtum*, după cuvântul pentru poartă) erau active în administraţia locală şi uneori par să fi reprodus anumite aspecte ale guvernării săteşti sau tribale într-un cadru urban[56]. Judecăţile pentru crimă, divorţ şi disputele legate de proprietate par să fi fost mai ales în atribuţiile consiliilor orăşeneşti. Textele descoperite la Nippur oferă detalii neobişnuite despre componenţa unei astfel de adunări, convocată pentru a acţiona în chip de curte cu juri într-un caz de omucidere. Printre cei prezenţi se numără un păsărar, un olar, doi grădinari şi un soldat aflat în slujba unui templu. Intelectualul C.L.R.

James din Trinidad a spus odată că „orice bucătar putea guverna”, referindu-se la Atena secolului al V-lea. În Mesopotamia sau cel puţin în multe părţi ale acesteia, se pare că acest lucru era literalmente adevărat: faptul că făceai muncă manuală nu te excludea de la participarea directă la justiţie şi politică[57].

Guvernarea participativă în oraşele din Mesopotamia antică era organizată pe mai multe niveluri, de la circumscripţii – uneori definite pe criterii etnice sau în funcţie de afilieri profesionale – până la districte urbane mai mari şi, în cele din urmă, la întregul oraş. Interesele cetăţenilor individuali puteau fi reprezentate la fiecare nivel, dar documentele scrise care s-au păstrat conţin frustrant de puţine detalii despre modul în care a funcţionat în practică acest sistem de guvernare urbană. Istoricii pun lipsa de informaţii pe seama rolului determinant al adunărilor, care funcţionau la diferite scări şi făceau deliberări (cu privire la disputele legate de proprietăţile locale, cazurile de divorţ şi moştenire, acuzaţiile de furt sau crimă şi aşa mai departe) în moduri ce erau în mare măsură independente de administraţia centrală şi nu necesitau autorizaţie scrisă din partea acesteia[58].

Arheologii sunt în general de acord cu istoricii, deşi ne putem întreba în mod rezonabil cum poate arheologia să arunce lumină în mod independent asupra unor astfel de chestiuni politice. Un răspuns vine de la situl Maşkan-şapir, un centru important sub regii Larsei, în jurul anului 2000 î.Hr. La fel ca în cazul celor mai multe oraşe mesopotamiene, peisajul urban din Maşkan-şapir era dominat de templul său principal – în acest caz, sanctuarul lui Nergal, zeul lumii subterane – ridicat pe platforma unui zigurat; dar cercetarea arheologică intensivă a portului oraşului, a porţilor şi a cartierelor rezidenţiale a dezvăluit o distribuţie surprinzător de uniformă a bogăţiei, a producerii obiectelor de artizanat şi a instrumentelor administrative în cele cinci cartiere principale, fără un centru evident de putere comercială sau politică[59]. În ceea ce priveşte problemele de zi cu zi, locuitorii oraşelor (chiar şi sub monarhii) se guvernau singuri în mare parte, probabil la fel ca înainte de apariţia regilor.

Lucrurile puteau funcţiona şi în sens invers. Uneori, venirea unui conducător autoritar din afara oraşului băga viaţa urbană în marşarier. Acesta a fost cazul dinastiei amorite a Limilor – Yaggid-Lim, Yahudun-Lim şi Zimri-Lim –, care a cucerit o mare parte din Eufratul sirian cam în aceeaşi perioadă în care Maşkan-şapir prospera mult mai la sud. Limii au decis să-şi stabilească centrul de operaţiuni în oraşul antic numit Mari (azi Tell Hariri, pe malul sirian al Eufratului) şi au ocupat clădirile administrative din centrul acestuia. Sosirea lor pare să fi precipitat un exod în masă al populaţiei urbane din Mari, care s-a refugiat în oraşe mai mici sau alături de păstorii ce trăiau în corturi, împrăştiaţi prin stepa siriană. Înainte ca Mari să fie distrus de Hammurabi al Babilonului în

1761 î.Hr., ultimul „oraş” al regilor amoriţi nu mai cuprindea decât reşedinţa regală, haremul, templele anexe şi o mână de alte clădiri oficiale[60].

Corespondenţa scrisă din această perioadă oferă dovezi directe ale antipatiei dintre acest tip de monarhie arivistă şi puterea consacrată a adunărilor urbane. Scrisorile adresate lui Zimri-Lim de Terru – stăpânul vechii capitale huriene Urkeş (actualul Tell Mozan) – exprimă neputinţa acestuia în faţa consiliilor şi adunărilor oraşului. La un moment dat, Terru îi spune lui Zimri-Lim: „Pentru că sunt gata să-i fac pe plac stăpânului meu, locuitorii oraşului meu mă nesocotesc şi de două-trei ori am fost cât pe-aci să mor de mâna lor”. La care regele din Mari îi răspunde: „Nu mi-am dat seama că oamenii din oraşul tău te nesocotesc din pricina mea. Tu al meu eşti, chiar dacă oraşul Urkeş e al altora”. Toate acestea au culminat când Terru a mărturisit că a trebuit să fugă de opinia publică („gura Urkeşului”), refugiindu-se într-un oraş din apropiere[61].

Aşadar, departe de a avea nevoie de conducători pentru a gestiona viaţa urbană, majoritatea orăşenilor din Mesopotamia erau, se pare, organizaţi în unităţi autonome de autoguvernare, ce puteau reacţiona în faţa unor stăpânitori agresivi fie alungându-i, fie părăsind oraşul. Nimic din toate acestea nu răspunde neapărat la întrebarea „Care era natura guvernării în oraşele mesopotamiene înainte de apariţia regalităţii?” (deşi, cu siguranţă, oferă nişte sugestii). În schimb, răspunsurile depind, într-o măsură uşor alarmantă, de descoperirile dintr-un singur sit: oraşul Uruk – actualul Warka, biblicul Ereh –, a cărui mitologie ulterioară l-a inspirat iniţial pe Jacobsen în căutarea „democraţiei primitive”[62].

În care descriem cum au început istoria (scrisă) şi probabil şi epopeea (orală): cu mari consilii în oraşe şi mici regate pe dealuri

În anul 3300 î.Hr., Urukul era un oraş de aproximativ 200 de hectare, eclipsându-şi vecinii din sudul câmpiei inundabile mesopotamiene. Estimările privind populaţia Urukului în această perioadă variază foarte mult, între 20.000 şi 50.000 de locuitori. Primele cartiere rezidenţiale au fost extinse de cei care s-au stabilit ulterior în oraş, proces care a continuat până pe vremea lui Alexandru cel Mare, în secolul al IV-lea î.Hr.[63]. Este foarte posibil ca scrierea cuneiformă să fi fost inventată la Uruk, în jurul anului 3300 î.Hr. şi putem vedea stadiile sale timpurii de dezvoltare pe tăbliţele numerice şi în alte forme de notaţie administrativă. Evidenţa contabilă în templele oraşului era principala funcţie a

scrierii la acel moment[64]. Mii de ani mai târziu, tot în templele din Uruk, scrierea cuneiformă a căzut în cele din urmă în desuetudine, după ce fusese perfecţionată pentru a nota, printre altele, primele texte literare scrise şi primele coduri de legi din lume.

Ce ştim despre oraşul original Uruk? La sfârşitul mileniului IV î.Hr. avea o acropolă înaltă, o mare parte din ea fiind ocupată de cartierul cu clădiri publice numit Eanna, „Casa Cerului”, dedicat zeiţei Inanna. Pe culme se aflau nouă clădiri monumentale, din care s-au păstrat doar temeliile din calcar importat, împreună cu nişte rămăşiţe de scări şi fragmente de săli cu coloane decorate cu mozaic colorat. Acoperişurile acestor ample structuri civice trebuie să fi fost construite iniţial din lemn exotic, adus pe fluviu din „Pădurea de cedri” din Siria, care constituie decorul epopeii mesopotamiene a lui Ghilgameş.

Pentru cercetătorul istoriei urbanismului, Urukul rămâne un soi de fruct ciudat. Aproape invers decât în cazul megasitului ucrainean, cea mai veche configuraţie arhitecturală cunoscută a Urukului este numai cotor, fără pulpă în jur, deoarece nu ştim aproape nimic despre cartierele rezidenţiale de dincolo de Eanna, care au fost ignorate la primele săpături din sit. Cu alte cuvinte, putem desluşi ceva din sectorul public al oraşului, dar deocamdată nu avem niciun sector privat în raport cu care să-l definim. Totuşi, să continuăm cu ceea ce ştim.

Cele mai multe dintre aceste clădiri publice par să fi fost mari săli destinate adunărilor obşteşti, urmând în mod clar planul gospodăriilor obişnuite, dar construite ca nişte case ale zeilor[65]. Exista şi o Mare Curte care cuprindea o imensă piaţă sub nivelul solului, cu un diametru de 50 de metri, înconjurată în întregime de două rânduri de bănci şi prevăzută cu canale de apă pentru irigarea copacilor şi a grădinilor, care asigurau umbra atât de necesară pentru întrunirile în aer liber. Acest tip de amenajare – o serie de temple magnifice, deschise, completate de un spaţiu potrivit pentru reuniuni publice – este exact cel la care ne-am putea aştepta dacă Urukul ar fi fost guvernat de o adunare populară; şi, aşa cum a subliniat Jacobsen, epopeea lui Ghilgameş (care începe în Urukul predinastic) vorbeşte despre astfel de adunări, inclusiv despre una rezervată tinerilor din oraş.

Pentru a face o paralelă evidentă: agora atenian din vremea lui Pericle (secolul al V-lea î.Hr.) era şi ea plină de temple publice, dar adunările democratice propriu-zise se ţineau într-un spaţiu deschis numit Pnyx, o colină joasă amenajată cu scaune pentru Consiliul celor Cinci Sute de cetăţeni, numiţi – prin tragere la sorţi, cu membri prin rotaţie – pentru a gestiona treburile de zi cu zi ale oraşului (toţi ceilalţi cetăţeni trebuiau să stea în picioare). La reuniunile de la Pnyx puteau participa între 6.000 şi 12.000 de persoane, grupuri formate din bărbaţi adulţi liberi, selectaţi din aproximativ 20% din populaţia totală a

oraşului. Marea Curte de la Uruk este considerabil mai mare, iar deşi nu ştim exact care era populaţia totală a Urukului în, să zicem, 3500 î.Hr., este greu de imaginat că aceasta se apropia de cea a Atenei clasice. Asta sugerează o participare mai largă, ceea ce ar avea sens dacă femeile nu ar fi fost excluse în totalitate şi dacă, spre deosebire de Atena mai târziu, Urukul nu şi-ar fi definit iniţial aproximativ 30% din populaţie drept străini rezidenţi fără drept de vot şi până la 40% drept sclavi.

Multe dintre aceste ipoteze rămân speculative, dar clar este că în perioadele ulterioare lucrurile se schimbă. În jurul anului 3200 î.Hr. clădirile publice iniţiale ale sanctuarului Eanna au fost distruse şi acoperite cu moloz, iar peisajul sacru a fost reproiectat în jurul unei serii de curţi închise şi zigurate. În 2900 î.Hr. avem dovezi că regii locali ai unor oraşe-state rivale se războiau pentru supremaţia asupra Urukului, ceea ce a dus la ridicarea unui zid de fortificaţie de aproape nouă kilometri (a cărui construcţie i-a fost atribuită mai târziu lui Ghilgameş) în jurul perimetrului oraşului. În decurs de câteva secole, conducătorii oraşului se instalau ca vecini ai zeiţelor şi zeilor, construindu-şi palate în pragul Casei Cerului şi înscriindu-şi numele în zidăria sacră a acesteia[66].

Încă o dată, în timp ce dovezile de autoguvernare democratică sunt întotdeauna un pic ambigue (ar putea cineva să ghicească ce se întâmpla cu adevărat în Atena secolului al V-lea doar din dovezile arheologice?), dovezile de guvernare regală, atunci când apar, sunt cât se poate de clare.

Lucrul pentru care este Urukul cu adevărat faimos e scrierea. Este primul oraş pentru care avem izvoare scrise din belşug, iar unele dintre aceste documente datează din perioada de dinaintea regalităţii. Din păcate, deşi pot fi citite, ele sunt extrem de greu de interpretat.

Cele mai multe sunt tăbliţe cuneiforme recuperate din gropi de gunoi săpate în fundaţiile acropolei şi par să ofere doar o fereastră foarte îngustă către viaţa oraşului. Majoritatea covârşitoare sunt chitanţe birocratice, care înregistrează tranzacţii de bunuri şi servicii. Sunt şi „manuale” care cuprind liste de semne, copiate de cei care se pregăteau să devină scribi pentru a se familiariza cu lexicul administrativ standard al vremii. Valoarea istorică a acestora din urmă e neclară, deoarece este posibil ca scribii să fi fost nevoiţi să înveţe să scrie tot felul de semne cuneiforme – executate prin apăsarea unui stylus de trestie pe argila umedă – care aveau puţine aplicaţii. Este foarte posibil ca o astfel de învăţare să fi făcut parte din ceea ce se considera la acea vreme o educaţie alfabetizată adecvată[67].

Totuşi, simpla existenţă a unui colegiu de scribi care administra relaţiile complicate dintre oameni, animale şi bunuri ne arată că în marile „case ale zeilor” se petreceau mult mai multe decât nişte simple adunări rituale. Existau

bunuri şi activităţi care trebuiau administrate, precum şi un corp de cetăţeni care au dezvoltat tehnici pedagogice devenite rapid esenţiale pentru această formă specifică de viaţă urbană, în aşa măsură încât s-au păstrat până astăzi. Pentru a avea o idee despre cât de răspândite erau unele dintre aceste inovaţii, gândiţi-vă că aproape toţi cei ce citesc această carte au învăţat, probabil, să citească în săli de clasă, aşezaţi în rânduri în faţa unui profesor, care urma o programă standard. Acest mod destul de auster de a învăţa a fost şi el o invenţie sumeriană, care se regăseşte acum în aproape toate colţurile lumii noastre[68].

Deci ce ştim despre aceste case ale zeilor? Mai întâi, este limpede că, în multe privinţe, ele semănau mai mult cu nişte fabrici decât cu nişte biserici. Chiar şi cele mai vechi pentru care există dovezi dispuneau de resurse considerabile de forţă de muncă umană, precum şi de ateliere şi rezerve de materii prime. Unele detalii ale modului în care se organizau aceste temple sumeriene s-au păstrat până astăzi, inclusiv cuantificarea muncii umane în volume standard şi în unităţi de timp. Funcţionarii sumerieni numărau tot felul de lucruri – inclusiv zile, luni şi ani – folosind un sistem sexagesimal (în baza 60) din care derivă în cele din urmă (prin multe şi variate căi de transmitere) şi sistemul nostru de măsurare a timpului[69]. În registrele lor contabile găsim germenii străvechi ai industrialismului, finanţelor şi birocraţiei moderne.

Este adesea greu de determinat cu exactitate cine erau aceşti slujitori ai templului sau chiar ce fel de oameni erau organizaţi în acest fel, alocându-li-se porţii de hrană şi inventariindu-li-se rezultatele muncii – erau ei ataşaţi permanent templului sau doar nişte cetăţeni obişnuiţi care îşi prestau corvoada anuală? –, însă prezenţa copiilor în liste sugerează că măcar unii dintre ei se poate să fi locuit acolo. În acest caz, asta se întâmpla cel mai probabil pentru că nu aveau unde să se ducă în altă parte. Dacă e să ne luăm după templele sumeriene ulterioare, această forţă de muncă trebuie să fi fost formată din tot felul de oameni nevoiaşi din mediul urban: văduve, orfani şi alte persoane vulnerabile din cauza datoriilor, a infracţiunilor, a conflictelor, a sărăciei, a bolilor sau a handicapurilor, care au găsit în templu un loc de refugiu şi sprijin[70].

Deocamdată, să subliniem însă doar numărul remarcabil de activităţi care s-au dezvoltat în aceste ateliere din temple, aşa cum sunt ele documentate în textele cuneiforme. Printre acestea găsim prima producţie de lactate şi de lână la scară largă; de asemenea, producţia de pâine dospită, de bere şi de vin, inclusiv facilităţi pentru ambalare standardizată. Vreo optzeci de soiuri de peşte – de apă dulce şi de apă sărată – apar în registrele administrative, împreună cu uleiul şi produsele alimentare asociate, conservate şi stocate în depozitele templelor. De aici putem deduce că o funcţie economică principală a acestui sector al templelor era să coordoneze forţa de muncă în perioadele-cheie ale anului şi să asigure

controlul calităţii pentru produsele procesate, care se deosebeau de cele preparate în gospodăriile obişnuite[71].

Acest tip special de muncă, spre deosebire de întreţinerea canalelor de irigaţii şi construcţia de drumuri şi diguri, era efectuată de obicei sub control administrativ central. Cu alte cuvinte, în primele faze ale vieţii urbane mesopotamiene, ceea ce ne-am imagina în mod obişnuit ca fiind sectorul de stat (de exemplu, lucrări publice, relaţii internaţionale) era gestionat în mare parte de adunări locale sau la nivelul oraşului; procedurile birocratice de sus în jos erau, în schimb, limitate la ceea ce am considera acum sfera economică sau a mărfurilor[72].

Desigur, locuitorii Urukului nu aveau un concept explicit de „economie” – nimeni nu l-a avut până foarte recent. Pentru sumerieni, scopul final al tuturor acestor fabrici şi ateliere era de a le oferi zeilor şi zeiţelor oraşului o reşedinţă ilustră, unde să primească ofrande sub formă de hrană, veşminte frumoase şi îngrijire, ceea ce presupunea, de asemenea, oficierea ritualurilor şi organizarea festivalurilor dedicate lor. Această din urmă activitate a fost probabil reprezentată pe Vasul de la Uruk, unul dintre puţinele exemple de artă narativă care s-au păstrat din această epocă timpurie, al cărui decor în relief prezintă o serie de bărbaţi identici, defilând goi în spatele unei figuri masculine mai mari spre incinta templului zeiţei Inanna, cu roadele câmpului, livezii şi turmei[73].

Nu este foarte clar pe cine reprezintă figura masculină principală, mai mare, sau „omul din Uruk”, cum este numit uneori în literatura de specialitate. Potrivit poveştii mult mai târzii a lui Ghilgameş, care se petrece în Uruk, unul dintre liderii adunării tinerilor a reuşit să se catapulteze în poziţia de lugal sau rege – dar dacă s-a întâmplat aşa ceva nu a lăsat nicio urmă în documentele scrise din mileniul IV î.Hr., întrucât au fost descoperite liste din acea perioadă ale deţinătorilor de funcţii din Uruk, iar lugal nu se numără printre ele. (Termenul apare abia mult mai târziu, în jurul anului 2600 î.Hr., într-o perioadă în care există şi palate şi alte semne clare ale regalităţii.) Nu există niciun motiv să credem că monarhia – jucată sau de altă natură – a avut vreun rol semnificativ în primele oraşe din sudul Mesopotamiei. Ba chiar dimpotrivă[74].

Este însă limpede şi că primele inscripţii deschid doar o fereastră foarte îngustă către viaţa urbană. Ştim câte ceva despre producţia în masă a veşmintelor din lână şi a altor bunuri în temple; putem, de asemenea, să deducem că – într-un fel sau altul – aceste lâneturi şi alte produse confecţionate în temple erau schimbate pe lemn, metal şi pietre preţioase care nu se găseau în văile râurilor, dar care erau din belşug în ţinutul muntos din jur. Nu cunoaştem prea bine modul în care erau organizate aceste schimburi de bunuri la începuturile lor, dar ştim, din dovezile arheologice, că Urukul întemeia colonii, versiuni minuscule ale

sale, în multe puncte strategice de-a lungul rutelor comerciale. Coloniile Urukului par să fi fost atât avanposturi comerciale, cât şi centre religioase, iar urmele lor se găsesc atât la nord, în munţii Taurus, cât şi la est, în munţii Zagros din Iran[75].

„Expansiunea Urukului”, aşa cum este numită în literatura arheologică, este derutantă. Nu există dovezi reale de cucerire violentă, nu există arme sau fortificaţii, dar, în acelaşi timp, pare să se fi făcut un efort de a transforma – practic, de a coloniza – viaţa populaţiilor din apropiere, de a răspândi noile obiceiuri ale vieţii urbane. În acest sens, solii Urukului par să fi acţionat cu un zel aproape misionar. Au fost întemeiate temple şi, odată cu acestea, noi tipuri de îmbrăcăminte, noi produse lactate, vinuri şi ţesături din lână au fost diseminate către populaţiile locale. Deşi aceste produse ar fi putut să nu fie cu totul noi, ceea ce au introdus templele a fost principiul standardizării: templele-fabrici urbane produceau literalmente bunuri în ambalaje uniforme, casele zeilor garantând puritatea şi controlul calităţii[76].

Întregul proces a fost, într-un fel, colonial şi nu s-a desfăşurat fără împotrivire. După cum se dovedeşte, nu putem înţelege cu adevărat ascensiunea a ceea ce am ajuns să numim „stat” – şi în special a aristocraţiilor şi a monarhiilor – decât în contextul mai larg al acestei contrareacţii.

Poate cel mai revelator sit, din acest punct de vedere, se numeşte Arslantepe – „Dealul Leului”, în câmpia Malatya din estul Turciei. Cam în aceeaşi perioadă în care Uruk devenea un oraş mare, Arslantepe ajungea să fie un centru regional de o oarecare importanţă, acolo unde cursul superior al Eufratului se arcuieşte spre munţii Anti-Taurus, cu rezervele lor bogate de metal şi lemn. Este posibil ca situl să fi început ca un fel de târg sezonier; situat la aproape 3.300 de metri deasupra nivelului mării, era probabil înzăpezit în lunile de iarnă. Nici măcar la apogeul său nu a depăşit niciodată cinci hectare şi, probabil, nu au fost niciodată mai mult de câteva sute de persoane care să locuiască efectiv aici. Totuşi, de pe aceste cinci hectare, arheologii au scos la lumină dovezi ale unei serii remarcabile de evoluţii politice[77].

Povestea oraşului Arslantepe începe în jurul anului 3300 î.Hr., când aici s-a construit un templu. Acest templu semăna cu cele din Uruk şi din coloniile sale, cu spaţii de depozitare pentru alimente şi arhive de sigilii administrative atent aranjate, la fel ca în orice templu din câmpia inundabilă mesopotamiană. Dar în doar câteva generaţii templul a fost dărâmat, iar în locul său a fost construită o structură privată masivă care includea o mare sală de audienţe şi spaţii de locuit, precum şi zone de depozitare, inclusiv un arsenal. O colecţie de săbii şi vârfuri de suliţă – meşteşugit lucrate din cupru bogat în arsenic şi complet diferite de tot ceea ce se găsea, în aceeaşi perioadă, în clădirile publice de la câmpie –

semnalează nu doar controlul asupra violenţei, ci şi o celebrare a mijloacelor de a o pune în practică: o nouă estetică a luptei corp la corp şi a uciderii. Arheologii au etichetat această clădire drept „cel mai vechi palat cunoscut” din lume.

Începând cu anul 3100 î.Hr., în zona colinară a actualului teritoriu din estul Turciei şi apoi şi în alte locuri aflate la periferia civilizaţiei urbane, vedem dovezi ale apariţiei unei aristocraţii războinice, înarmate cu suliţe şi săbii din metal, care locuia în ceea ce par a fi cetăţi sau mici palate. Dispare orice urmă de birocraţie. În locul lor nu găsim doar reşedinţe aristocratice – care amintesc de sala de ospeţe a lui Beowulf sau, eventual, de Coasta de Nord-Vest a Pacificului în secolul al XIX-lea –, ci şi, pentru prima dată, morminte ale unor oameni care în timpul vieţii fuseseră în mod clar consideraţi eroi într-un fel sau altul, însoţiţi în lumea de dincolo de cantităţi uriaşe de arme din metal, odoare, ţesături elaborate şi vase de băut[78].

Totul la aceste morminte şi la cei care le-au făcut şi care trăiau la hotarele vieţii urbane evocă extravaganţă. Au fost îngropate cantităţi enorme de alimente, băuturi şi bijuterii personale rafinate. Există semne că astfel de funeralii puteau să se transforme în spectacole competitive, având în vedere că ceea ce trebuie să fi fost nişte trofee nepreţuite, moşteniri de familie şi recompense de o splendoare fără egal erau oferite sau chiar distruse intenţionat; de asemenea, unele funeralii erau însoţite şi de îngroparea celor aparent sacrificaţi la marginea mormântului, pe post de ofrande[79]. Spre deosebire de „prinţii” şi „prinţesele” izolate din era glaciară, există necropole întregi pline de astfel de morminte – de exemplu, la Başur Höyük, pe drumul către lacul Van, în timp ce la Arslantepe vedem exact tipul de infrastructură fizică (forturi, depozite) pe care ne-am aştepta s-o găsim la o societate dominată de o aristocraţie războinică.

Observăm aici începuturile unui etos aristocratic longeviv cu ramificaţii vaste în istoria Eurasiei (aspect pe care l-am pomenit mai sus, când am făcut aluzie la relatarea lui Herodot despre sciţi şi la observaţiile ulterioare ale lui Ibn Fadlān despre triburile germanice „barbare” de pe Volga). Asistăm la prima apariţie cunoscută a ceea ce Hector Munro Chadwick a numit „societăţi eroice” şi, în plus, toate aceste societăţi par să fi apărut exact acolo unde ne spune analiza sa să ne aşteptăm: la marginea oraşelor ordonate birocratic.

Scriind în anii 1920, Chadwick – profesor de anglo-saxonă la Cambridge, cam în aceeaşi perioadă în care J.R.R. Tolkien ocupa acelaşi post la Oxford – a fost iniţial preocupat de motivul pentru care marile tradiţii ale poeziei epice (saga nordice, epopeile lui Homer, *Ramāyana*) păreau să apară întotdeauna în rândul unor oameni aflaţi în contact cu civilizaţiile urbane din vremea lor şi care deseori erau în slujba acestora, dar care, în cele din urmă, au respins valorile civilizaţiilor respective. Pentru o lungă perioadă, noţiunea de „societăţi eroice” a

căzut oarecum în dizgraţie: mulţi presupuneau că astfel de societăţi nu au existat cu adevărat, ci au fost, la fel ca societatea descrisă în *Iliada* lui Homer, reconstituite retroactiv în literatura epică.

Dar, aşa cum au descoperit arheologii mai recent, există un tipar foarte real al înmormântărilor eroice, care indică, la rândul său, un accent cultural emergent pe ospăţ, băutură, frumuseţea şi faima bărbatului războinic, ca individ[80]. Şi el apare iar şi iar la periferiile vieţii urbane, adesea în forme surprinzător de asemănătoare, şi în Epoca bronzului, în Eurasia. În căutarea trăsăturilor comune ale unor astfel de „societăţi eroice", putem găsi o listă destul de consistentă tocmai în tradiţiile poemelor epice pe care le-a comparat Chadwick (în fiecare regiune, primele versiuni scrise fiind mult mai târzii decât mormintele eroice în sine, dar aruncând lumină asupra unor obiceiuri mai vechi). Este o listă care se aplică la fel de bine, în majoritatea trăsăturilor sale, şi societăţilor de tip *potlatch* de pe Coasta de Nord-Vest sau chiar populaţiei maori din Noua Zeelandă.

Toate aceste culturi erau aristocraţii, lipsite de o autoritate centrală sau de un principiu al suveranităţii (sau având, poate, unul formal, în mare măsură simbolic). În locul unui centru unic, găsim numeroase figuri eroice care concurează acerb pentru slujitori şi sclavi. „Politica", în astfel de societăţi, era alcătuită dintr-o succesiune de loialităţi personale sau de răzbunări între nişte indivizi eroici; în plus, toţi se axau pe întreceri de tip joc ca principală activitate a vieţii rituale, ba chiar şi politice[81]. Deseori, cantităţi uriaşe de prăzi sau de bogăţii erau risipite, sacrificate sau dăruite în cadrul unor astfel de spectacole demonstrative. În plus, toate aceste grupuri se opuneau explicit anumitor caracteristici ale civilizaţiilor urbane din apropiere: mai ales scrierii, pe care tindeau s-o înlocuiască cu poeţi sau preoţi ce se îndeletniceau cu învăţatul pe de rost sau cu tehnici elaborate de compoziţie orală. Cel puţin în interiorul propriilor societăţi, aceste grupuri respingeau şi comerţul. De aceea moneda standardizată, fie sub formă fizică, fie sub formă de credit, tindea să fie evitată, punându-se accent în schimb pe comori materiale unice.

Este de la sine înţeles că nu putem spera să urmărim toate aceste tendinţe diverse încă din perioade pentru care nu există mărturii scrise. Dar este la fel de limpede şi că, în măsura în care arheologia modernă ne permite să identificăm o origine primară a „societăţilor eroice" de acest tip, ea se află tocmai la graniţele spaţiale şi culturale ale primei mari expansiuni urbane din lume (ba chiar unele dintre primele morminte aristocratice din munţii Turciei au fost săpate direct în ruinele unor colonii abandonate ale Urukului)[82]. Aristocraţiile – poate chiar monarhia însăşi – au apărut pentru prima dată în opoziţie cu oraşele egalitare din câmpiile mesopotamiene, faţă de care aveau probabil aceleaşi sentimente amestecate, dar în cele din urmă ostile şi criminale precum cele pe care le va

avea vizigotul Alaric mai târziu faţă de Roma şi tot ceea ce reprezenta ea, Ginghis-Han faţă de Samarkand ori Merv sau Timur faţă de Delhi.

În care analizăm dacă civilizaţia Indului a fost un exemplu de sistem de caste anterior regalităţii

Să dăm acum pe repede înainte 1.000 de ani, de la expansiunea Urukului până în jurul anului 2600 î.Hr. Pe malurile fluviului Ind, pe teritoriul actual al provinciei pakistaneze Sindh, pe un teren virgin a fost întemeiat un oraş: Mohenjo-daro. Acesta a funcţionat timp de 700 de ani[83]. Oraşul este considerat cea mai strălucită expresie a unei noi forme de societate care a înflorit în valea Indului la acea vreme; o formă de societate pe care arheologii au ajuns s-o numească pur şi simplu „civilizaţia Indului” sau „Harappa”. Aceasta a fost prima cultură urbană a Asiei de Sud. Aici vom găsi noi dovezi că oraşele din Epoca bronzului – primele aşezări umane planificate la scară mare din lume – au putut să apară şi în absenţa unor clase conducătoare şi a unor elite administrative; dar cele din valea Indului prezintă şi unele caracteristici unice şi stranii, pe care arheologii le dezbat de mai bine de un secol[84]. Să prezentăm mai detaliat atât problema, cât şi locul său cheie – situl Mohenjo-daro.

La prima vedere, Mohenjo-daro se ridică la înălţimea reputaţiei sale de cel mai bine conservat oraş din Epoca bronzului. Există ceva uimitor aici: o modernitate îndrăzneaţă, care nu a scăpat neobservată celor ce au făcut primele săpături în perimetrul sitului, aceştia neezitând să desemneze anumite zone drept „străzi principale”, „cazărmi de poliţie” şi aşa mai departe (deşi o mare parte din această interpretare iniţială s-a dovedit a fi fantezistă). Cea mai mare parte a oraşului este formată din casele de cărămidă din Oraşul de Jos, cu străzi dispuse în formă de reţea, bulevarde lungi şi un perfecţionat sistem de canalizare şi salubritate (conductele de teracotă pentru canalizare, latrinele şi băile private şi publice erau omniprezente). Deasupra acestor amenajări surprinzător de confortabile se ridica Cetatea de Sus, un centru civic situat la înălţime, numit (din motive pe care le vom explica) şi Colina Marii Băi. Deşi ambele părţi ale oraşului se aflau pe fundaţii artificiale masive din pământ bătătorit, care le înălţau deasupra luncii inundabile, Cetatea de Sus era, de asemenea, îngrădită de un zid de cărămizi arse, realizate la dimensiuni standard, care se întindea de jur împrejur, oferind o protecţie suplimentară atunci când Indul îşi ieşea din matcă[85].

În cadrul mai larg al civilizaţiei Indului, Mohenjo-daro are un singur rival:

situl Harappa (de unde şi denumirea alternativă de „civilizaţie Harappa”). La fel de mare, acesta se află la aproximativ 400 de kilometri în amonte, pe râul Ravi, un afluent al Indului. Mai există multe alte situri din aceeaşi perioadă şi din aceeaşi familie culturală, variind de la oraşe mari la cătune. Ele sunt răspândite pe aproape toată suprafaţa actuală a Pakistanului şi mult dincolo de valea inundabilă a Indului, în nordul Indiei. De pildă, cocoţate pe o insulă în mijlocul sărăturilor din Marele Rann din Kutch se află ruinele izbitoare ale Dholavirei, un oraş dotat cu peste cincisprezece rezervoare construite din cărămidă pentru a capta apa de ploaie şi scurgerile din râurile locale. Civilizaţia Indului avea avanposturi coloniale până la râul Oxus din nordul Afganistanului, unde situl Shortugai constituie o replică în miniatură a culturii-mamă urbane: amplasată ideal pentru a exploata bogatele resurse minerale din zonele înalte ale Asiei Centrale (lapis, cositor şi alte pietre preţioase şi metale). Astfel de materiale erau apreciate de artizanii de la câmpie şi de partenerii lor comerciali din Iran, Arabia şi Mesopotamia. La Lothal, în Golful Khambhat din Gujarat, se află vestigiile unui oraş portuar bine amenajat, situat la Marea Arabiei, construit probabil de inginerii Indului pentru a deservi comerţul maritim[86].

Civilizaţia Indului avea propria scriere, ce a apărut şi a dispărut odată cu oraşele sale. Nu a fost descifrată. Ceea ce s-a păstrat sunt în principal scurte note explicative, ştampilate sau incizate pe recipiente de depozitare, pe unelte de cupru şi pe rămăşiţele unui indicator stradal rătăcit din Dholavira. Mai apar scurte inscripţii şi pe mici amulete din piatră, însoţind viniete picturale sau figuri miniaturale de animale, sculptate cu o precizie uimitoare. Cele mai multe dintre acestea sunt reprezentări realiste ale unor bivoli de apă, elefanţi, rinoceri, tigri şi ale altor animale locale, dar includ şi creaturi fantastice, cel mai adesea unicorni. Funcţia amuletelor este subiect de dezbatere: erau ele purtate ca elemente de identificare personală, pentru a trece prin cartierele închise şi prin incintele fortificate ale oraşului, sau poate pentru a obţine accesul la evenimente ceremoniale? Sau erau folosite în scopuri administrative, pentru a imprima semne de identificare pe mărfurile care circulau între terţi: o origine a brandingului de produs datând din Epoca bronzului? Ar putea fi toate acestea la un loc?[87]

În afară de incapacitatea noastră de a înţelege scrierea de pe valea Indului, există multe aspecte derutante la Harappa şi Mohenjo-daro. Amândouă au fost excavate la începutul secolului XX, când arheologia era o întreprindere de mare anvergură şi puţină fineţe, în care uneori mii de muncitori săpau simultan. Lucrările rapide la această scară au scos la lumină planuri de străzi, cartiere rezidenţiale şi întregi complexuri ceremoniale pe suprafeţe uluitoare. Dar au neglijat în mare măsură să traseze dezvoltarea sitului în timp, proces care poate

fi desluşit doar cu ajutorul unor metode mai minuţioase. De pildă, primii care au făcut săpături au consemnat doar fundaţiile de cărămidă arsă ale clădirilor. Suprastructurile erau din chirpici mai moale, adesea ratate sau distruse involuntar în timpul excavărilor rapide; de asemenea, etajele superioare ale structurilor civice mari fuseseră iniţial din lemn de calitate, putrezit sau demontat pentru a fi refolosit în Antichitate. Ceea ce în plan pare a fi o singură fază de construcţie urbană este în realitate un fals compus alcătuit din diferite elemente din diverse perioade ale istoriei oraşului – un oraş locuit timp de peste 500 de ani[88].

Toate acestea ne lasă cu o mulţime de necunoscute pe care le conştientizăm, inclusiv dimensiunea sau populaţia oraşului (estimări recente sugerează până la 40.000 de locuitori, dar în realitate putem doar să încercăm să ghicim)[89]. Nici măcar nu este limpede unde ar trebui să-i trasăm limitele. Unii cercetători includ ca parte a oraşului propriu-zis doar zonele imediat vizibile ale sistematizatului Oraş de Jos şi Cetatea de Sus, rezultând o suprafaţă totală de 100 de hectare. Alţii remarcă dovezi dispersate care ar atesta că oraşul se întindea pe o suprafaţă mult mai vastă, poate de trei ori mai mare – ar trebui să le numim „Oraşele şi mai de Jos” –, de mult înghiţite de pământul câmpiilor inundabile: o ilustrare grăitoare a acelei conspiraţii dintre natură şi cultură care ne face să uităm atât de des că există cu adevărat oameni care locuiesc în bordeie.

Dar acest ultim punct este cel care ne conduce în direcţii mai promiţătoare. În ciuda tuturor problemelor sale, Mohenjo-daro şi siturile sale surori din Punjab oferă unele informaţii despre natura vieţii civice în primele oraşe din Asia de Sud şi despre întrebarea mai amplă pe care am pus-o la începutul acestui capitol: există o relaţie cauzală între scară şi inegalitate în societăţile umane?

Să reflectăm puţin la ceea ce ne spune arheologia despre distribuirea bogăţiei la Mohenjo-daro. Contrar aşteptărilor noastre, nu există o concentrare a bogăţiei materiale în Cetatea de Sus. Ba chiar dimpotrivă. Metalele, pietrele preţioase şi cochiliile lucrate – de exemplu – erau disponibile pe scară largă pentru gospodăriile din Oraşul de Jos; arheologii au recuperat asemenea bunuri din ascunzători aflate sub podelele caselor, astfel de colecţii fiind împrăştiate în toate cartierele sitului[90]. La fel şi micile figurine din teracotă reprezentând persoane care poartă brăţări, diademe şi alte podoabe personale ostentative. Nu şi în Cetatea de Sus.

Scrierea, precum şi greutăţile şi instrumentele de măsură standard erau, de asemenea, larg răspândite în Oraşul de Jos; la fel şi dovezile privind artizanatul şi îndeletnicirile, de la prelucrarea metalelor şi olărit până la confecţionarea mărgelelor. Toate au înflorit în Oraşul de Jos, dar sunt absente din Cetatea de Sus, unde se aflau principalele structuri civice[91]. Obiectele realizate pentru etalare

personală nu prea aveau loc, se pare, în cartierele cele mai înalte ale oraşului. În schimb, ceea ce defineşte Cetatea de Sus sunt clădirile precum Marea Baie – o vastă piscină îngropată care măsoară aproximativ 12 metri în lungime, cu o adâncime de circa 1,8 metri, căptuşită cu zidărie de cărămidă executată cu grijă, sigilată cu tencuială şi bitum şi cu acces de o parte şi de alta pe scări cu trepte de lemn –, toate construite conform celor mai rafinate standarde arhitecturale, dar lipsite de monumente dedicate vreunui conducător anume, ba chiar şi de orice alte semne de mărire personală.

Pentru că lipsesc sculpturile regale sau alte forme de reprezentare monumentală, valea Indului a fost numită „civilizaţie fără chip”[92]. La Mohenjo-daro, se pare, centrul vieţii civice nu era un palat sau un cenotaf, ci o instalaţie publică pentru purificarea corpului. Podelele şi platformele din baie făcute din cărămidă erau un element standard şi în majoritatea locuinţelor din Oraşul de Jos. Cetăţenii par să fi fost familiarizaţi cu noţiuni foarte specifice de curăţenie, abluţiunile zilnice făcând parte, aparent, din rutina lor domestică. Marea Baie era, la un anumit nivel, o versiune supradimensionată a acestor instalaţii pentru spălat din locuinţele obişnuite. La alt nivel, viaţa din Cetatea de Sus pare totuşi s-o infirme pe cea din Oraşul de Jos.

Atât timp cât a fost folosită Marea Baie – şi a fost timp de câteva secole –, nu găsim nicio dovadă de activităţi economice în apropiere. Aleile din ce în ce mai înguste de pe acropolă împiedicau efectiv utilizarea căruţelor trase de boi şi alt trafic comercial de genul acesta. Aici, Baia însăşi – şi actul îmbăierii – a devenit centrul vieţii sociale şi al muncii. Barăcile şi magaziile adiacente băii adăposteau personalul (nu putem şti dacă permanent sau prin rotaţie) şi proviziile sale esenţiale. Cetatea de Sus era un tip special de „oraş în oraş”, în care principiile obişnuite de organizare a gospodăriei erau răsturnate[93].

Toate acestea trimit cu gândul la inegalitatea sistemului de caste, cu diferenţierea ierarhică a funcţiilor sociale, organizată pe o scară ascendentă a purităţii[94]. Dar cea mai veche menţionare a castelor în Asia de Sud apare abia 1.000 de ani mai târziu, în *Rig Veda* – o colecţie de imnuri sacrificiale, alcătuită probabil în jurul anului 1200 î.Hr. Sistemul, aşa cum a fost el descris în epopeile sanscrite ulterioare, era format din patru ranguri ereditare sau *varna*: sacerdoţi (*brahmani*), militari sau aristocraţi (*kşatrya*), agricultori şi comercianţi (*vaisya*) şi muncitori (*sudra*), precum şi din cei atât de inferiori, încât erau excluşi complet din *varna*. Rangurile cele mai înalte aparţin celor ce renunţă la lume, a căror abţinere de la simbolurile statutului personal îi înalţă pe un plan spiritual superior. Comerţul, industria şi rivalităţile legate de statut pot înflori, dar bogăţia, puterea sau prosperitatea pentru care se poartă aceste lupte este întotdeauna considerată de o valoare mai mică – în marea schemă a lucrurilor –

decât puritatea castei sacerdotale.

Sistemul *varna* este totuşi cât se poate de „inegal” deoarece locul pe care cineva îl ocupă în cadrul lui nu are de-a face atât cu cantitatea de bunuri materiale pe care le poate acumula sau pe care le poate pretinde, cât cu relaţia sa cu anumite substanţe (poluante) – murdărie fizică şi excremente, dar şi materii trupeşti legate de naştere, moarte şi menstruaţie – şi cu oamenii care le manipulează. Toate acestea îi creează probleme serioase oricărui cercetător contemporan care încearcă să aplice la societatea în cauză coeficienţi Gini sau orice altă măsurare a „inegalităţii” bazată pe proprietate. Totodată şi în ciuda marilor intervale de timp dintre sursele noastre, ar putea să ne permită să înţelegem unele dintre caracteristicile altfel derutante ale oraşului Mohenjo-daro, cum ar fi că acele clădiri rezidenţiale care seamănă cel mai mult cu palatele nu se află în Cetatea de Sus, ci sunt înghesuite pe străzile din Oraşul de Jos – puţin mai aproape de noroi, de conductele de canalizare şi de orezării, acolo unde pare să-şi fi avut locul o astfel de zbatere pentru statut lumesc[95].

În mod evident, nu putem proiecta fără discernământ lumea socială evocată în literatura sanscrită asupra civilizaţiei Indului, mult mai veche. Dacă primele oraşe din Asia de Sud erau într-adevăr organizate pe principii asemănătoare castelor, atunci ar trebui să observăm imediat o diferenţă majoră faţă de sistemul de ranguri descris, peste un mileniu mai târziu, în textele sanscrite, unde al doilea cel mai înalt statut (urmând castei brahmanilor) este rezervat castei militarilor, numită *kşatrya*. În valea Indului din Epoca bronzului nu există nicio dovadă că ar fi existat ceva asemănător cu o clasă *kşatrya* a aristocraţiei militare, nici genul de comportament autoglorificator asociat cu astfel de grupuri în epopeile ulterioare, cum ar fi *Mahābhrata* sau *Ramāyana*. Nici chiar cele mai mari oraşe, ca Harappa şi Mohenjo-daro, nu oferă nicio dovadă a unor sacrificii sau ospeţe spectaculoase, nicio reprezentare picturală a unor succese militare sau a celebrării unor isprăvi faimoase, niciun semn de turniruri în care oamenii să se fi întrecut pentru titluri şi bogăţii, niciun mormânt aristocratic. Iar dacă astfel de lucruri se întâmplau în oraşele Indului la acea vreme, ar exista modalităţi să ştim.

Civilizaţia Indului nu a fost vreo Arcadie comercială sau spirituală; şi nici o societate cu totul paşnică[96]. Dar nici nu prezintă vreo dovadă a unor figuri de autoritate carismatice: conducători războinici, legiuitori şi alţii asemenea. O sculptură mică, purtând mantie, realizată din calcar galben de la Mohenjo-daro, numită în literatura de specialitate „preotul-rege”, este deseori prezentată drept un astfel de personaj. Dar, de fapt, nu există niciun motiv special pentru a crede că această statuetă reprezintă cu adevărat un preot-rege sau o figură de autoritate de orice fel. Este pur şi simplu o reprezentare în calcar a unui bărbat din Epoca bronzului care purta barbă şi trăia în mediul urban. Faptul că generaţiile trecute

de cercetători au insistat să-l numească „preot-rege” atestă mai mult presupunerile lor cu privire la ceea ce s-ar fi întâmplat în primele oraşe asiatice decât orice altceva sugerează dovezile.

De-a lungul timpului, experţii au ajuns în mare parte să fie de acord că civilizaţia urbană a Indului nu conţine dovezi ale existenţei unor preoţi-regi, a unei aristocraţii militare sau a ceva asemănător cu ceea ce noi am recunoaşte ca fiind un „stat”. Putem vorbi, atunci, de „oraşe egalitare” şi aici, iar dacă da, în ce sens? Dacă Cetatea de Sus din Mohenjo-daro era într-adevăr dominată de un soi de ordin ascetic, literalmente „mai presus” decât toţi ceilalţi, iar zona din jurul cetăţii de negustori bogaţi, atunci a existat o ierarhie clară între grupuri. Asta nu înseamnă însă neapărat că grupurile în sine erau ierarhice în organizarea lor internă sau că asceţii şi negustorii aveau un cuvânt mai greu de spus decât oricine altcineva atunci când venea vorba despre guvernanţa de zi cu zi.

În acest moment, s-ar putea să obiectaţi: „Da, tehnic vorbind, s-ar putea să fie adevărat, dar, sincer, ce şansă este ca ei să nu fi avut ierarhii sau cei puri ori cei bogaţi să nu fi avut un cuvânt mai important de spus în conducerea treburilor oraşului?”. De fapt, pentru cei mai mulţi dintre noi pare foarte greu chiar şi să ne imaginăm cum ar funcţiona la scară largă egalitarismul premeditat. Dar asta nu face decât să demonstreze din nou cât de automat am ajuns să acceptăm o poveste a evoluţiei în care guvernarea autoritară este cumva rezultatul natural ori de câte ori este adus laolaltă un grup suficient de mare de oameni (şi, implicit, că ceva numit „democraţie” apare doar mult mai târziu, ca o inovaţie conceptuală – şi cel mai probabil doar o dată, în Grecia Antică).

Cercetătorii tind să pretindă dovezi clare şi irefutabile ale existenţei oricărui tip de instituţii democratice din trecutul îndepărtat. Este uimitor că nu cer niciodată dovezi la fel de riguroase şi când vine vorba despre structuri ale autorităţii de sus în jos. Acestea din urmă sunt în general considerate un fel de mod implicit al istoriei: genul de structuri sociale la care te aştepţi în absenţa unor dovezi care să demonstreze altceva[97]. Am putea face speculaţii despre originile acestui mod de a gândi, dar nu ne-ar ajuta să decidem dacă guvernarea de zi cu zi în primele oraşe din valea Indului ar fi putut să se desfăşoare într-un cadrul egalitar, în paralel cu existenţa unor ordine sociale ascetice. Este mai util, sugerăm noi, să nivelăm terenul interpretativ întrebându-ne dacă există cazuri ulterioare de acest fel, în perioade mai bine documentate ale istoriei Asiei de Sud.

Astfel de cazuri nu sunt, de fapt, greu de găsit. Să ne gândim la mediul social în care au apărut mănăstirile budiste sau *sangha*. Cuvântul *sangha* a fost de fapt folosit prima dată pentru adunările populare ce guvernau multe oraşe din Asia de Sud în timpul vieţii lui Buddha – aproximativ în secolul al V-lea î.Hr. –

şi primele texte budiste insistă că Buddha însuşi s-a inspirat din exemplul acestor republici, mai ales în ceea ce priveşte importanţa acordată adunărilor publice frecvente şi în plen. Primele *sangha* budiste insistau ca toţi călugării să se reunească pentru a adopta decizii unanime în chestiunile de interes general, recurgând la votul majoritar numai atunci când consensul nu era posibil[98]. Toate acestea rămân valabile şi astăzi pentru *sangha*. De-a lungul timpului, modul în care s-au administrat mănăstirile budiste a variat foarte mult – multe dintre ele au fost extrem de ierarhizate în practică. Dar important aici este faptul că nici măcar în urmă cu 2.000 de ani nu era considerat deloc ieşit din comun ca membrii unor ordine ascetice să ia decizii cam în acelaşi fel în care o fac, de exemplu, activiştii antiautoritari contemporani din Europa sau America Latină (prin proces de consens, având drept soluţie de rezervă votul majoritar), că aceste forme de guvernare se bazau pe un ideal de egalitate şi că oraşe întregi erau guvernate în ceea ce se considera a fi exact acelaşi mod[99].

Am putea să mergem şi mai departe şi să ne întrebăm: există exemple cunoscute de societăţi cu ierarhii formale de castă în care guvernarea practică se desfăşoară totuşi pe baze egalitare? Poate părea paradoxal, dar răspunsul este, din nou, da: există o mulţime de dovezi privind astfel de organizări, unele dintre ele existând şi în prezent. Poate cel mai bine documentat este sistemul *seka* din insula Bali, a cărei populaţie a adoptat hinduismul în Evul Mediu. Balinezii nu sunt împărţiţi doar în caste: societatea lor este concepută ca o ierarhie totală în care nu doar fiecare grup, ci şi fiecare individ îşi cunoaşte (sau, cel puţin, ar trebui să-şi cunoască) poziţia exactă în raport cu toţi ceilalţi. În principiu, nu există deci egali, iar majoritatea balinezilor ar susţine că, în marea schemă cosmică a lucrurilor, întotdeauna trebuie să fie aşa.

În acelaşi timp, chestiunile practice, cum ar fi gestionarea comunităţilor, a templelor şi a vieţii agricole, sunt totuşi organizate după sistemul *seka*, în care toţi trebuie să participe pe picior de egalitate şi să ajungă la decizii prin consens. De pildă, dacă o asociaţie de cartier se întruneşte pentru a discuta despre repararea acoperişurilor clădirilor publice sau despre ce gustări să servească în timpul unui viitor concurs de dans, cei care se consideră superiori, jigniţi de perspectiva de a fi nevoiţi să şadă pe jos, în cerc, lângă vecini de rang inferior, pot alege să nu participe; dar în acest caz ei sunt obligaţi să plătească amenzi pentru neparticipare – amenzi care sunt apoi folosite pentru a achita banchetul sau reparaţiile[100]. În prezent nu avem cum să ştim dacă un astfel de sistem predomina în valea Indului cu peste 4.000 de ani în urmă. Exemplul serveşte doar pentru a sublinia că nu există neapărat o corespondenţă între conceptele de ierarhie socială împărtăşite de toţi şi mecanismele practice ale guvernanţei locale.

Acelaşi lucru este valabil, de altfel, şi pentru regate şi imperii. O teorie foarte răspândită susţinea că acestea au tins să apară mai întâi în văile râurilor, deoarece acolo agricultura presupunea întreţinerea unor sisteme complexe de irigaţii, care, la rândul lor, necesitau o anumită formă de coordonare şi de control administrativ. Bali oferă din nou un contraexemplu perfect. În cea mai mare parte a istoriei sale Bali a fost împărţit într-o serie de regate, care s-au certat la nesfârşit pentru una sau alta. Este, de asemenea, renumită pentru că, deşi este o insulă vulcanică destul de mică, reuşeşte să întreţină una dintre cele mai dense populaţii de pe glob datorită unui sistem complex de cultivare a orezului pe bază de irigaţii. Cu toate acestea, regatele nu par să fi avut niciun rol în gestionarea sistemului de irigaţii. Acesta era guvernat de o serie de „temple ale apei”, prin intermediul cărora distribuţia apei era gestionată printr-un sistem şi mai complex de luare consensuală a deciziilor, pe principii egalitare, chiar de către agricultori[101].

Referitor la un caz aparent de „revoluţie urbană” în preistoria Chinei

Până acum, în acest capitol am analizat ce s-a întâmplat atunci când au apărut primele oraşe în trei părţi diferite ale Eurasiei. În fiecare caz, am remarcat absenţa monarhilor sau a oricărei dovezi care să ateste existenţa unei elite războinice, precum şi probabilitatea ca fiecare dintre aceste societăţi să fi dezvoltat în schimb instituţii de autoguvernare comunală. În aceşti parametri generali, fiecare tradiţie regională a fost foarte diferită. Contrastele dintre expansiunea Urukului şi megasiturile ucrainene ilustrează acest aspect extrem de clar. Amândouă par să fi dezvoltat un etos explicit al egalitarismului – dar acesta a îmbrăcat forme surprinzător de diferite în fiecare dintre ele.

Aceste diferenţe pot fi exprimate la un nivel pur formal. În orice moment al istoriei, un etos egalitarist conştient ar putea lua oricare formă din două diametral opuse. Putem insista că toată lumea este sau ar trebui să fie exact la fel (cel puţin în aspectele pe care le considerăm importante); sau putem insista că suntem cu toţii atât de diferiţi, încât pur şi simplu nu există criterii de comparaţie (de exemplu, suntem cu toţii indivizi unici şi, prin urmare, nu există niciun temei pentru ca unul să poată fi considerat mai bun decât altul). În mod normal egalitarismul din viaţa reală va tinde să implice câte puţin din amândouă.

Cu toate acestea, s-ar putea susţine că Mesopotamia – cu produsele sale de

uz casnic standardizate, alocarea unor remuneraţii uniforme pentru angajaţii templelor şi adunările publice – pare să fi adoptat în mare măsură prima versiune. Megasiturile ucrainene, în care fiecare gospodărie pare să-şi fi dezvoltat propriul stil artistic unic şi, probabil, ritualuri domestice idiosincrazice, au îmbrăţişat-o pe a doua[102]. Valea Indului – dacă interpretarea noastră este cât de cât corectă – pare să reprezinte o a treia posibilitate, în care egalitatea riguroasă în anumite domenii (chiar şi cărămizile aveau toate exact aceeaşi dimensiune) era completată de o ierarhie explicită în altele.

Este important să subliniem că noi nu susţinem că primele oraşe care au apărut în orice regiune a lumii erau invariabil fondate pe principii egalitariste (de fapt, vom vedea mai jos un contraexemplu perfect). Ceea ce spunem este că dovezile arheologice arată că acesta a fost un tipar surprinzător de comun, ceea ce contrazice ipotezele evoluţioniste convenţionale cu privire la efectele scării asupra societăţii umane. În fiecare dintre cazurile pe care le-am prezentat până acum – megasiturile ucrainene, Uruk din Mesopotamia, valea Indului –, a avut loc o creştere spectaculoasă a dimensiunilor aşezărilor umane organizate, fără ca aceasta să aibă drept rezultat o concentrare a bogăţiei sau a puterii în mâinile unor elite conducătoare. Pe scurt, cercetările arheologice au mutat sarcina probatoriului către acei teoreticieni care pretind că există legături de cauzalitate între originea oraşelor şi apariţia statelor stratificate şi ale căror afirmaţii par astăzi din ce în ce mai nefondate.

V-am oferit până acum ceea ce reprezintă de fapt o serie de instantanee ale unor oraşe care, în cele mai multe cazuri, au fost locuite timp de secole. Pare puţin probabil ca ele să nu fi cunoscut revolte, transformări şi crize constituţionale. În unele cazuri putem fi siguri că le-au avut. La Mohenjo-daro, de exemplu, ştim că Marea Baie era deja în stare de degradare cu aproximativ 200 de ani înainte de sfârşitul oraşului. Instalaţii industriale şi locuinţe obişnuite se insinuau dincolo de Oraşul de Jos, în Cetatea de Sus şi chiar pe locul Băii. În interiorul Oraşului de Jos, găsim acum clădiri de dimensiunile unor adevărate palate, având drept anexe ateliere meşteşugăreşti[103]. Acest „alt” Mohenjo-daro a existat timp de mai multe generaţii şi pare să reprezinte un proiect premeditat de transformare a ierarhiei oraşului (veche de secole, la acea vreme) în altceva – deşi arheologii nu au reuşit încă să înţeleagă ce anume ar fi trebuit să fie acel altceva.

La fel ca oraşele ucrainene, şi cele din valea Indului au fost până la urmă complet abandonate, pentru a fi înlocuite de societăţi de dimensiuni mult mai mici, peste care domneau aristocraţi eroici. În oraşele mesopotamiene apar până la urmă palate. În general, am putea fi iertaţi dacă am crede că istoria progresează uniform într-o direcţie autoritară. Iar pe termen foarte lung chiar aşa

a şi fost; cel puţin, în momentul din care avem istorii scrise, suverani, regi şi aspiranţi la titlul de împărat al lumii apăruseră aproape pretutindeni (deşi instituţiile civice şi oraşele independente nu dispar niciodată în totalitate)[104]. Totuşi, ar fi imprudent să ne grăbim să tragem această concluzie. Uneori au avut loc răsturnări dramatice şi în cealaltă direcţie – de exemplu, în China.

În China, arheologia a deschis o prăpastie uriaşă între naşterea oraşelor şi apariţia primei dinastii regale cunoscute, Shang. De la începutul secolului XX, când la Anyang, în provincia central-nordică Henan, au fost descoperite nişte oase oraculare inscripţionate, istoria politică a Chinei începe cu regii dinastiei Shang, ajunşi la putere în jurul anului 1200 î.Hr.[105]. Până nu demult, civilizaţia Shang era considerată o fuziune de elemente urbane anterioare („Erligang” şi „Erlitou”) cu elemente aristocratice sau „nomade”, acestea din urmă luând forma unor tehnici de turnare a bronzului, a unor noi tipuri de arme şi a carelor trase de cai, apărute pentru prima dată în stepele Asiei interioare, unde trăiau o serie de societăţi puternice şi extrem de mobile care aveau să provoace atâta haos în istoria ulterioară a Chinei[106].

Se presupunea că, înainte de Shang, nu s-a întâmplat nimic foarte interesant – cu doar câteva decenii în urmă, manualele despre începuturile Chinei prezentau pur şi simplu o lungă serie de culturi „neolitice” care se pierdeau în negura timpului, definite prin tendinţe tehnologice în agricultură şi schimbări stilistice în tradiţiile regionale de olărit şi în designul jadurilor rituale. Presupunerea implicită era că aceste societăţi semănau cu imaginea agricultorilor neolitici de oriunde altundeva: trăiau în sate, dezvoltând forme embrionare de inegalitate socială, pregătind calea pentru saltul brusc care avea să genereze apariţia oraşelor şi, odată cu oraşele, a primelor state şi imperii dinastice. Dar acum ştim că nu s-a întâmplat deloc aşa.

Astăzi, arheologii din China vorbesc despre un „neolitic târziu” sau „Longshan”, marcat de ceea ce poate fi numit, fără echivoc, oraşe. Încă din anul 2600 î.Hr. găsim o răspândire a aşezărilor înconjurate de ziduri din pământ bătucit în toată valea Fluviului Galben, de la regiunile de coastă din Shandong până în munţii din sudul provinciei Shanxi. Acestea variază ca mărime de la centre de peste 300 de hectare până la principate minuscule, doar puţin mai mari decât nişte sate, dar fortificate[107]. Principalele huburi demografice se aflau departe, pe cursul inferior al Fluviului Galben, spre est; de asemenea, la vest de Henan, în valea râului Fen din provincia Shanxi; şi în cultura Liangzhu din sudul provinciei Jiangsu şi nordul provinciei Zhejiang[108].

Multe dintre cele mai mari oraşe neolitice conţin necropole, unde unele morminte conţin zeci sau chiar sute de jaduri rituale sculptate. Acestea pot fi însemne ale funcţiei sau poate o formă de monedă rituală: în ritualurile

ancestrale, adunarea şi combinarea unor astfel de jaduri, adesea în număr mare, permitea ca diferenţele de rang să fie măsurate pe o scară comună de valori, care îi includea deopotrivă şi pe vii, şi pe morţi. Integrarea unor astfel de descoperiri în analele istoriei scrise a Chinei s-a dovedit a fi o sarcină incomodă, întrucât vorbim de o epocă lungă şi aparent tumultoasă care, pur şi simplu, nu ar fi trebuit să existe[109].

Problema nu este doar de timp, ci şi de spaţiu. În mod surprinzător, se ştie acum că unele dintre cele mai uimitoare salturi „neolitice" către viaţa urbană au avut loc în nordul îndepărtat, la graniţa cu Mongolia. Din perspectiva imperiilor chineze de mai târziu (şi a istoricilor care le-au descris), aceste regiuni erau deja pe jumătate „nomade-barbare" şi aveau să ajungă în cele din urmă dincolo de Marele Zid. Nimeni nu se aştepta ca arheologii să găsească tocmai acolo un oraş vechi de 4.000 de ani, care se întinde pe 400 de hectare, cu un mare zid de piatră care împrejmuieşte palate şi o piramidă în trepte, dominând un hinterland rural aservit, cu aproape 1.000 de ani înainte de Shang.

Săpăturile de la Shimao, pe râul Tuwei, au dezvăluit toate acestea, alături de numeroase dovezi ale unor meşteşuguri sofisticate – inclusiv confecţionarea artefactelor din os şi turnarea bronzului – şi ale unor războaie, inclusiv uciderea şi îngroparea în masă a captivilor, în jurul anului 2000 î.Hr.[110]. Aici intuim o scenă politică mult mai animată decât cea imaginată vreodată în analele tradiţiei de curte ulterioare. O parte avea un aspect macabru, inclusiv decapitarea duşmanilor capturaţi şi îngroparea câtorva mii de topoare şi sceptre ancestrale, toate din jad, în crăpăturile dintre marile blocuri de piatră ale zidului oraşului, care nu au mai fost găsite sau văzute până când nu le-au descoperit privirile indiscrete ale arheologilor, după mai mult de patru milenii. Intenţia probabilă din spatele tuturor acestor acţiuni era de a perturba, a demoraliza şi a delegitima neamurile rivale („Una peste alta, eşti doar un alt jad în zid").

La situl Taosi – contemporan cu Shimao, dar situat mult mai la sud, în bazinul Jinnan – găsim altă poveste. Între 2300 şi 1800 î.Hr., Taosi a trecut prin trei faze de expansiune. Mai întâi, pe ruinele unui sat s-a ridicat un oraş fortificat de 60 de hectare, care s-a extins ulterior la 300 de hectare. În această perioadă timpurie şi în cea de mijloc, Taosi prezintă dovezi ale unei stratificări sociale aproape la fel de spectaculoase ca şi cea pe care o vedem la Shimao sau la care ne-am putea aştepta de la o capitală imperială chineză de mai târziu. Existau ziduri împrejmuitoare masive, sisteme de drumuri şi zone de depozitare mari şi protejate; de asemenea, exista o segregare rigidă între cartierele populare şi cele de elită, cu ateliere meşteşugăreşti şi un monument calendaristic grupate în jurul a ceea ce era cel mai probabil un fel de palat.

Mormintele din necropola iniţială a oraşului Taosi se împărţeau după clase

sociale clar diferenţiate. Mormintele oamenilor de rând erau modeste; mormintele elitei erau pline de sute de vase lăcuite, topoare ceremoniale din jad şi rămăşiţe ale unor festinuri extravagante cu carne de porc. Apoi, brusc, în jurul anului 2000 î.Hr., totul pare să se schimbe. Aşa cum descrie arheologul:

> Zidul oraşului a fost distrus, iar... împărţirile funcţionale originale au fost distruse, ceea ce a dus la o lipsă de reglementare a spaţiului. Zonele rezidenţiale ale oamenilor de rând acopereau acum aproape întregul sit, depăşind chiar şi limitele marelui zid al oraşului din perioada de mijloc. Dimensiunea oraşului a crescut şi mai mult, ajungând la o suprafaţă totală de 300 de hectare. În plus, zona rituală din sud a fost abandonată. Fosta zonă a palatului includea acum o fundaţie de pământ bătucit de proastă calitate, de aproximativ 2.000 de metri pătraţi, înconjurată de gropi de gunoi folosite de persoane de condiţie relativ modestă. Atelierele de unelte din piatră ocupau ceea ce fusese zona rezidenţială de elită de nivel inferior. Oraşul îşi pierduse în mod clar statutul de capitală şi se afla într-o stare de anarhie[111].

Mai mult, există indicii că acesta a fost un proces conştient de transformare, care a implicat, cel mai probabil, un grad semnificativ de violenţă. Mormintele plebeilor invadează cimitirul elitei, iar în cartierul palatului, o groapă comună, în care osemintele poartă semne de tortură şi violenţe groteşti, pare a fi dovada a ceea ce arheologul descrie drept un „act de răzbunare politică”[112].

Se consideră că nu se face să pui la îndoială aprecierea directă a unui arheolog despre un sit la care a lucrat, dar nu ne putem abţine să facem câteva observaţii. În primul rând, aparenta „stare de anarhie” (descrisă în altă parte drept „colaps şi haos”[113]) a durat destul de mult timp, între două şi trei secole. În al doilea rând, dimensiunea totală a oraşului Taosi în această ultimă perioadă a crescut, de fapt, de la 280 la 300 de hectare. Nu prea seamănă a colaps, ci mai degrabă a epocă de prosperitate generalizată, ca urmare a abolirii unui sistem rigid de clase. Asta sugerează că după distrugerea palatului oamenii nu au intrat într-un „război hobbesian al tuturor împotriva tuturor”, ci pur şi simplu şi-au continuat viaţa – probabil în cadrul a ceea ce ei considerau a fi un sistem mai echitabil de autoguvernare locală.

Aici, pe malurile râului Fen, am putea avea dovada primei revoluţii sociale documentate din lume sau cel puţin a primei revoluţii într-un cadru urban. Sunt posibile, fără îndoială, şi alte interpretări. Dar cel puţin cazul sitului Taosi ne invită să considerăm primele oraşe ale lumii locuri de experimentare socială conştientă, unde viziuni foarte diferite despre cum ar putea fi un oraş se puteau ciocni – uneori paşnic, alteori izbucnind în explozii de o violenţă extraordinară. Creşterea numărului de oameni care locuiesc într-un loc poate lărgi considerabil gama de posibilităţi sociale, dar nu predetermină în niciun caz care dintre aceste posibilităţi se vor concretiza în cele din urmă.

După cum vom vedea în capitolul următor, istoria regiunii centrale a

Mexicului sugerează că tipurile de revoluţii despre care am vorbit – revoluţii urbane de tip politic – ar putea fi mult mai comune în istoria omenirii decât tindem să credem. Din nou, poate că nu vom reuşi niciodată să reconstituim în întregime constituţiile nescrise ale primelor oraşe apărute în diferite părţi ale lumii sau reformele prin care au trecut în primele lor secole, dar nu ne mai putem îndoi că acestea au existat.

* Un fel de sanie trasă de om sau de un animal, formată din două prăjini oarecum paralele ale căror capete se sprijină pe sol şi o platformă perpendiculară montată pe ele (n.red.).

9

Ascunse la vedere

Originile indigene ale locuinţelor sociale şi ale democraţiei în Americi

La un moment dat, în jurul anului 1150 d.Hr., o populaţie numită mexica a migrat spre sud dintr-un loc numit Aztlán – nu ştim, astăzi, unde se afla – pentru a se stabili în inima Văii Mexicului, care acum îi poartă numele[1]. Acolo avea să creeze în cele din urmă un imperiu, Tripla Alianţă Aztecă[2], şi să-şi edifice capitala la Tenochtitlán, un oraş-insulă pe lacul Texcoco – care făcea parte dintr-o salbă de mari lacuri şi oraşe lacustre şi dintr-un peisaj urban înconjurat de munţi. Neavând o tradiţie urbană proprie, mexica au modelat planul Tenochtitlánului după cel al altui oraş pe care l-au descoperit, în ruine şi practic abandonat, într-o vale aflată cam la o zi de mers. Ei au numit acel alt oraş Teotihuacán, „Locul zeilor”.

Trecuse ceva timp de când nu mai locuia nimeni în Teotihuacán. În secolul al XII-lea, când a sosit populaţia mexica, nimeni nu părea să-şi mai amintească nici măcar numele original al oraşului. Cu toate acestea, nou-veniţii au găsit în mod evident oraşul – cu cele două piramide colosale profilându-se pe Cerro Gordo – deopotrivă străin şi atrăgător şi mult prea mare pentru a fi pur şi simplu ignorat. Reacţia lor, pe lângă faptul că l-au folosit ca model pentru propriul mare oraş, a fost să învăluie Teotihuacánul în mituri şi să-i ascundă vestigiile într-o pădure deasă de nume şi simboluri. Ca urmare, încă vedem Teotihuacánul în mare parte prin ochii aztecilor (culhua-mexica)[3].

Menţionările scrise ale Teotihuacánului din perioada în care era încă locuit cuprind câteva inscripţii amăgitoare din câmpiile mayaşilor, aflate departe, spre est, care îl numesc „locul păpurişului”, corespunzând cuvântului nahua *Tollan* şi evocând un oraş primordial, perfect, pe malul apei[4]. În rest, tot ce avem sunt nişte transcrieri din secolul al XVI-lea ale unor cronici, consemnate în spaniolă şi nahua, care descriu Teotihuacánul ca pe un loc plin de iezere şi de abisuri primordiale, din care au izvorât planetele la începutul timpului. Planetele au fost urmate de zei, iar zeii de o rasă misterioasă de oameni-peşti, a căror lume a trebuit să fie distrusă pentru a face loc lumii noastre.

Din punct de vedere istoric, astfel de surse nu sunt foarte utile, mai ales că nu avem cum să ştim dacă aceste mituri au fost povestite vreodată în oraş când era locuit sau dacă au fost pur şi simplu inventate de azteci. Totuşi, moştenirea acestor poveşti se perpetuează. Aztecii, de exemplu, au fost cei care au inventat denumirile de „Piramida Soarelui”, „Piramida Lunii” şi „Calea Morţilor”, pe care arheologii şi turiştii le folosesc şi astăzi atunci când descriu cele mai vizibile monumente ale oraşului şi drumul care le leagă pe toate[5].

Cu toată priceperea lor la calcule astronomice, constructorii Tenochtitlánului fie nu au ştiut, fie nu au considerat important să afle când anume fusese locuit Teotihuacánul ultima dată. Arheologia a reuşit, cel puţin în acest aspect, să completeze lacunele. Ştim acum că oraşul Teotihuacán a atins apogeul cu opt secole înainte de sosirea populaţiei mexica şi cu peste 1.000 de ani înainte de sosirea spaniolilor. A fost întemeiat în jurul anului 100 î.Hr. şi a intrat în declin pe la 600 d.Hr. Ştim, de asemenea, că, în decursul acelor secole, Teotihuacánul a devenit un oraş de o asemenea grandoare şi sofisticare, încât ar putea fi cu uşurinţă comparat cu Roma la apogeul puterii sale imperiale.

Nu ştim cu adevărat dacă Teotihuacánul a fost, ca şi Roma, centrul unui mare imperiu, însă chiar şi estimările prudente îi încadrează populaţia în jurul cifrei de 100.000 de locuitori[6] (poate de cinci ori mai mult decât populaţia probabilă a oraşelor Mohenjo-daro, Uruk sau a oricăruia dintre celelalte oraşe eurasiatice timpurii despre care am discutat în ultimul capitol). La apogeu, probabil că erau cel puţin un milion de oameni răspândiţi în Valea Mexicului şi în ţinuturile din jur, dintre care mulţi nu vizitaseră marele oraş decât o singură dată sau poate doar cunoşteau pe cineva ce îl vizitase, dar care considerau Teotihuacánul cel mai important loc din întreaga lume.

Toate aceste aspecte sunt în general acceptate de mai toţi cercetătorii şi istoricii Mexicului antic. Subiectele mai controversate sunt ce fel de oraş era Teotihuacánul şi cum era el guvernat. Dacă îi puneţi aceste întrebări unui specialist în studiul istoriei sau arheologiei mesoamericane (aşa cum am făcut şi noi de multe ori), veţi obţine probabil aceeaşi reacţie: ochi daţi peste cap şi recunoaşterea resemnată a faptului că e ceva „ciudat” la oraşul ăsta. Nu doar din cauza dimensiunii sale excepţionale, ci şi din pricina refuzului său încăpăţânat de a confirma aşteptările în ceea ce priveşte modul în care ar *fi trebuit* să funcţioneze unul dintre primele oraşe mesoamericane.

În acest punct, cititorul poate ghici, probabil, ce urmează. Toate dovezile sugerează că Teotihuacánul a găsit, la apogeul puterii sale, o modalitate de a se autoguverna fără stăpâni – la fel ca oraşele mult mai vechi din Ucraina preistorică, din Mesopotamia perioadei Uruk şi din Pakistanul Epocii bronzului. Totuşi, a făcut-o cu o bază tehnologică foarte diferită şi la o scară şi mai mare.

Dar mai întâi câteva informaţii despre context.

După cum am văzut, atunci când apar regi în documentele istorice, ei tind să lase urme inconfundabile. Ne putem aştepta să găsim palate, morminte bogate şi monumente care să le celebreze cuceririle. Toate acestea sunt valabile şi în Mesoamerica.

În întreaga regiune, paradigma este stabilită de o serie de organizări statale dinastice, situate departe de Valea Mexicului, în Peninsula Yucatán şi în munţii din apropiere. Istoricii de astăzi le numesc maya clasice (cca 150-900 d.Hr. – termenul *clasic* se aplică şi vechii lor limbi folosite în inscripţii şi perioadei cronologice aferente). Oraşe precum Tikal, Calakmul sau Palenque erau dominate de temple regale, terenuri pentru întreceri cu mingea (care găzduiau jocuri competitive, uneori letale), imagini ale războiului şi ale prizonierilor umiliţi (adesea ucişi în public după jocurile cu mingea), ritualuri calendaristice complexe care îi celebrau pe strămoşii regali şi cronici ale faptelor şi biografiilor regilor în viaţă. În imaginaţia modernă acesta a devenit „pachetul standard” al regalităţii mesoamericane, asociat cu oraşele antice din întreaga regiune, de la Monte Albán (în Oaxaca, cca 500-800 d.Hr.) la Tula (în centrul Mexicului, cca 850-1150 d.Hr.) şi, probabil, ajungând până la Cahokia (lângă oraşul modern East St Louis, cca 800-1200 d.Hr.).

În Teotihuacán, toate acestea par să fi fost izbitor de absente. Spre deosebire de oraşele mayaşe, există în general puţine inscripţii[7]. (Din acest motiv, nu ştim ce limbă vorbeau cei mai mulţi locuitori ai Teotihuacánului, deşi ştim că oraşul era suficient de cosmopolit pentru a include în rândul populaţiei sale atât minorităţi mayaşe, cât şi zapotece, familiarizate cu utilizarea scrierii.)[8] Cu toate acestea, arta picturală există din belşug. Cetăţenii Teotihuacánului erau artizani şi creatori de imagini prolifici, lăsând în urmă de la sculpturi monumentale în piatră până la figurine minuscule de teracotă care încap în palmă, precum şi picturi murale pline de viaţă, ce freamătă de activitate umană (imaginaţi-vă ceva asemănător cu atmosfera carnavalescă a unei scene de stradă pictate de Brueghel şi nu sunteţi prea departe). Cu toate acestea, nicăieri, printre cele câteva mii de astfel de imagini, nu găsim nici măcar o singură reprezentare a unui conducător care loveşte, leagă sau domină în vreun alt mod un subordonat – spre deosebire de artele contemporane ale mayaşilor şi zapotecilor, unde aceasta este o temă constantă. În prezent cercetătorii au luat la puricat imaginile din Teotihuacán, căutând orice indiciu care ar putea fi interpretat drept figură regală, dar nu prea reuşesc. În multe cazuri ai zice că artiştii au zădărnicit în mod deliberat astfel de eforturi – de exemplu, reprezentând toate personajele dintr-o anumită scenă exact la aceleaşi dimensiuni.

Un alt element-cheie al pompei regale în regatele antice din Mesoamerica, terenul ceremonial pentru jocul cu mingea lipseşte şi el de la Teotihuacán[9]. Nu s-a găsit nici vreun echivalent al marilor morminte ale lui Sihyaj Chan K'awiil de la Tikal sau K'inich Janaab' Pakal de la Palenque. Şi nu că nu s-ar fi încercat. Arheologii au cercetat minuţios vechile tuneluri din jurul Piramidelor Soarelui şi Lunii şi de sub Templul Şarpelui cu Pene, însă au descoperit că pasajele nu duc la nişte morminte regale şi nici măcar la nişte camere funerare jefuite, ci la nişte labirinturi htonice şi sanctuare încrustate cu minerale: evocări ale altor lumi, fără îndoială, dar nu morminte ale unor conducători sacri[10].

Unii sugerează că la Teotihuacán respingerea conştientă a convenţiilor din exterior este şi mai profundă. De pildă, artiştii oraşului par să fi fost la curent cu principiile privind forma şi compoziţia întâlnite la vecinii lor mesoamericani şi să se fi apucat să le inverseze intenţionat. În timp ce arta mayaşă şi zapotecă se bazează pe o tradiţie a basoreliefului derivată de la regii olmeci ai Veracruzului, preferând curbele şi formele fluide, sculptura din Teotihuacán reprezintă oameni şi figuri umanoide ca pe nişte compoziţii plate, strâns încadrate în blocuri unghiulare. Cu câteva decenii în urmă, aceste contraste au condus-o pe Esther Pasztory – un istoric de artă maghiaro-american care şi-a petrecut o mare parte din carieră studiind arta şi imaginile din Teotihuacán – la o concluzie radicală. Potrivit acesteia, când vorbim de muntenii care locuiau în Teotihuacán şi mayaşii de la câmpie, avem de-a face cu nimic altceva decât un caz de inversiune culturală deliberată – sau ceea ce noi am numit schismogeneză –, dar de data aceasta la scara unor civilizaţii urbane[11].

În opinia lui Pasztory, Teotihuacánul a creat o nouă tradiţie artistică pentru a exprima modurile în care societatea lui se deosebea de cea a contemporanilor săi din alte părţi ale Mesoamericii. A respins astfel atât motivul vizual specific al conducătorului şi captivului, cât şi glorificarea indivizilor aristocratici în general. Prin asta se deosebea izbitor atât de tradiţia culturală mai veche a olmecilor, cât şi de organizările politice mayaşe contemporane. Dacă artele vizuale de la Teotihuacán celebrau ceva, a insistat Pasztory, atunci era vorba despre comunitate în ansamblul său şi despre valorile ei colective, care – timp de câteva secole – au reuşit să împiedice apariţia „cultelor dinastice ale personalităţii"[12].

Potrivit lui Pasztory, Teotihuacánul nu a fost doar „antidinastic" în spirit, ci chiar şi un experiment utopic de viaţă urbană. Cei care l-au creat s-au considerat ctitorii unui tip nou şi diferit de oraş, un Tollan pentru popor, fără stăpâni sau regi. Călcându-i pe urme lui Pasztory, şi alţi cercetători, eliminând practic oricare altă posibilitate, au ajuns la concluzii similare. În primii săi ani, au conchis ei, Teotihuacánul s-a îndreptat într-o oarecare măsură spre o guvernare autoritară, dar apoi, în jurul anului 300 d.Hr., şi-a schimbat brusc cursul: este

posibil să fi avut loc un fel de revoluţie, urmată de o distribuire mai echitabilă a resurselor oraşului şi de instituirea unui fel de „guvernare colectivă”[13].

Consensul general printre cei care cunosc cel mai bine situl este că Teotihuacánul a fost, de fapt, un oraş organizat după un soi de principii conştient egalitare. Iar după cum am văzut, din perspectiva istoriei omenirii, toate acestea nu sunt nici pe departe atât de ciudate sau de neobişnuite pe cât tind să presupună cercetătorii – sau oricine altcineva –, ceea ce rămâne la fel de adevărat şi dacă încercăm pur şi simplu să înţelegem Teotihuacánul în contextul său mesoamerican. Oraşul nu a apărut din senin. Deşi ar putea exista un „pachet” recognoscibil al regalităţii mesoamericane, se pare că exista şi o tradiţie foarte diferită, pe care îndrăznim s-o numim republicană.

Prin urmare, ceea ce ne propunem să facem în acest capitol este să scoatem la suprafaţă această filieră neglijată a istoriei sociale mesoamericane: una a republicilor urbane, a proiectelor de protecţie socială de mare anvergură şi a formelor indigene de democraţie care pot fi urmărite până în momentul cuceririi spaniole şi dincolo de aceasta.

În care analizăm mai întâi un exemplu de regi-venetici din câmpiile mayaşilor şi afilierea lor cu Teotihuacánul

Să începem prin a lăsa în urmă oraşul în sine, văile şi platourile din centrul Mexicului, pentru a ne îndrepta spre regatele din pădurile tropicale ale civilizaţiei mayaşe clasice, ale cărei ruine se află la est: în Peninsula Yucatán din Mexic şi pe teritoriul actual al unor ţări precum Guatemala, Belize, Honduras şi El Salvador. În secolul al V-lea d.Hr., se întâmplă ceva remarcabil în arta şi scrierile unora dintre aceste oraşe-state mayaşe, inclusiv în cel mai mare şi mai important dintre ele, Tikal.

Scenele sculptate cu măiestrie de pe monumentele mayaşe din această perioadă înfăţişează personaje aşezate pe tronuri şi purtând ceea ce se poate identifica imediat ca fiind veşminte şi arme străine, caracteristice Teotihuacánului (aruncătoare de lance numite *atlatl*, scuturi cu pene etc.), clar diferite de îmbrăcămintea şi gătelile conducătorilor locali. Arheologii care lucrează în vestul Hondurasului, aproape de graniţa cu Guatemala, par să fi descoperit chiar, judecând după obiectele funerare, mormintele acestor regi-venetici, la baza unui templu din situl oraşului Copán, care a trecut prin şapte faze ulterioare de construcţie. Aici, inscripţiile gliptice îi descriu cel puţin pe unii

dintre aceşti indivizi ca provenind de fapt din Ţara Păpurişului[14].

Două aspecte (cel puţin) sunt foarte greu de explicat aici. În primul rând, de ce există imagini ce par să înfăţişeze nişte seniori teotihuacánieni pe tron în Tikal, când la Teotihuacán nu există niciun fel de imagini similare cu seniori stând pe tron? În al doilea rând, cum ar fi putut Teotihuacánul să organizeze vreodată o expediţie militară de succes împotriva unui regat aflat la 1.000 de kilometri distanţă? Majoritatea experţilor presupun că aceasta din urmă era pur şi simplu imposibilă din motive logistice şi probabil au dreptate (deşi ar trebui să fim deschişi; la urma urmei, cine ar fi putut prezice, bazându-se pe argumente logistice, că o adunătură pestriţă de spanioli va doborî un imperiu mesoamerican de multe milioane de oameni?). Prima întrebare necesită cu siguranţă o analiză mai atentă. Proveneau cu adevărat din centrul Mexicului indivizii înfăţişaţi ca nişte regi şezând pe tron?

Este posibil să avem de-a face aici doar cu nişte seniori locali cărora le plăceau chestiile exotice. Ştim din artă şi din inscripţii că mai-marilor mayaşi le plăcea uneori să se îmbrace ca războinicii din Teotihuacán, iar câteodată, în urma unor ritualuri de sângerare, aveau viziuni ale spiritelor din Teotihuacán şi, în general, le plăcea să se autointituleze „seniori şi doamne din Apus”. Oraşul era cu siguranţă suficient de departe pentru ca mayaşii să-l vadă ca pe un loc al fanteziilor exotice, un fel de Shangri-La îndepărtat. Dar avem motive să presupunem că era mai mult decât atât. În primul rând, oamenii circulau regulat între cele două oraşe. Obsidianul din Teotihuacán îi împodobea pe zeii mayaşi, iar zeităţile din Teotihuacán purtau pene verzi de quetzal din câmpiile mayaşe. Mercenarii şi negustorii au circulat în ambele sensuri, urmaţi de pelerinaje şi vizite diplomatice; imigranţi din Teotihuacán au construit temple în oraşele mayaşe şi la Teotihuacán exista un cartier mayaş, plin de picturi murale[15].

Cum rezolvăm puzzle-ul acestei reprezentări mayaşe a regilor din Teotihuacán? Ei bine, în primul rând, dacă istoria ne învaţă ceva despre rutele comerciale pe distanţe lungi este că de-a lungul lor vei găsi probabil tot soiul de personaje fără scrupule: bandiţi, fugari, escroci, contrabandişti, vizionari religioşi, spioni – sau personaje care pot combina, la un moment dat, oricare dintre aceste caracteristici. Acest lucru era la fel de valabil şi în Mesoamerica. Aztecii, de pildă, tocmeau grupuri de războinici-negustori înarmaţi până-n dinţi, numiţi *pochteca*, care culegeau şi informaţii despre oraşele în care făceau comerţ.

Istoria este plină şi de poveşti despre călători aventuroşi care se trezesc duşi într-o societate străină şi transformaţi acolo, ca prin minune, în regi sau în întruchipări ale puterii sacre („regi-venetici”, precum căpitanul James Cook, care – după ce a ancorat în Hawaii, în 1779 – a fost considerat de băştinaşi

vechiul zeu polinezian al fertilităţii pe nume Lono) sau despre alţii care, precum Hernán Cortés, au făcut tot posibilul să convingă populaţia locală că ar trebui să fie primiţi ca atare[16]. La nivel mondial, există un procent remarcabil de istorii dinastice care încep exact în acest fel, cu un bărbat (aproape întotdeauna este vorba despre un bărbat) ce apare în mod misterios de undeva de departe. Este uşor de imaginat cum un călător aventurier dintr-un oraş celebru ar fi putut profita de astfel de idei. S-ar fi putut întâmpla aşa ceva în câmpiile mayaşe în secolul al V-lea d.Hr.?

Din inscripţiile de la Tikal, cunoaştem numele unora dintre aceşti regi-venetici şi ale apropiaţilor lor sau cel puţin numele pe care le-au adoptat ca nobili mayaşi. Unul, pe nume Sihyaj K'ahk' („Născut din foc"), se pare că nu a domnit niciodată, dar a ajutat la instalarea unei serii de „prinţi" teotihuacánieni pe tronurile mayaşilor, inclusiv la Tikal. Ştim, de asemenea, că aceşti prinţi s-au căsătorit cu localnice de rang înalt şi că urmaşii lor au devenit conducători mayaşi, care au celebrat, de asemenea, legătura lor ancestrală cu Teotihuacánul: „Tollanul Apusului".

Din examinarea mormintelor de la Copán ştim şi că, înainte de fi ridicaţi la rang de regi, cel puţin unii dintre aceşti indivizi aventuroşi au dus o viaţă extrem de excentrică, luptând, călătorind şi luptând din nou, şi că este posibil ca ei să nu fi fost originari nici din Copán, nici din Teotihuacán, ci din cu totul altă parte[17]. Luând în considerare toate categoriile de dovezi, pare probabil ca aceşti întemeietori ai unor dinastii mayaşe să fi fost iniţial membri ai unor grupuri specializate în călătorii pe distanţe lungi – negustori, mercenari, misionari sau poate chiar spioni – care, poate foarte brusc, s-au trezit ridicaţi la rang de rege[18].

Există o analogie remarcabilă pentru acest proces mai aproape de vremurile noastre. Multe secole mai târziu, când centrul culturii maya – şi majoritatea celor mai mari oraşe ale sale – se deplasase spre nord, în Yucatán, s-a produs un val similar de influenţă a centrului Mexicului, cel mai evident în oraşul Chichén Itzá: aici templul „războinicilor" pare să fie inspirat direct de capitala toltecilor, Tula (un Tollan ulterior). Din nou, nu prea ştim ce s-a întâmplat, dar cronicile ulterioare, scrise în taină sub dominaţia spaniolă, îi descriau pe itzá aproape exact în aceşti termeni: ca pe o adunătură de războinici dezrădăcinaţi, nişte „venetici bâlbâiţi" veniţi din vest, care au reuşit să preia controlul asupra unei serii de oraşe din Yucatán şi au sfârşit într-o rivalitate îndelungată cu altă dinastie de exilaţi tolteci – sau, cel puţin, exilaţi care insistau că erau tolteci la origine – numită Xiu[19]. Aceste cronici sunt pline de relatări despre rătăcirile exilaţilor în pustiu, perioade de glorie temporară, acuzaţii de opresiune şi profeţii sumbre ale unor încercări viitoare. Încă o dată, se pare că avem de-a face cu o impresie a mayaşilor că regii *ar trebui* să vină de undeva de departe şi cu dorinţa cel puţin

câtorva străini fără scrupule de a profita de această idee.

Toate acestea sunt doar presupuneri. Totuşi, este limpede că imaginile şi dovezile din locuri precum Tikal ne spun mai multe despre concepţiile mayaşilor cu privire la puterea regală decât despre Teotihuacán, unde nu a fost găsită încă nicio probă convingătoare a existenţei instituţiei regalităţii. Prinţii „mexicani" din câmpiile mayaşe, împodobiţi cu însemne ale regalităţii şi aşezaţi pe tronuri, făceau exact genul de gesturi politice grandioase care nu îşi aveau locul în prezumtivul lor ţinut de baştină. Deci, dacă nu era o monarhie, atunci ce era Teotihuacánul? Sugerăm că nu există un singur răspuns la această întrebare – şi pe o perioadă de cinci secole nu este niciun motiv pentru care ar trebui să existe unul.

Să privim o porţiune centrală a planului arhitectural standard al Teotihuacánului, reconstituit în urma celui mai exhaustiv studiu al unui peisaj urban realizat vreodată de arheologi[20]. După ce s-au străduit să documenteze un mediu construit de o asemenea anvergură – toate cele peste 2.000 de hectare –, arheologii doresc, firește, să-l vadă pe tot deodată, dintr-o singură privire. Arheologia modernă ne prezintă adesea ceva asemănător cu planul colapsat cronologic al aşezării Mohenjo-daro şi al altor „prime oraşe", cu secole sau chiar milenii de istorie urbană îngrămădite într-o singură hartă. Este uluitor din punct de vedere vizual, dar de fapt destul de plat şi de artificial. În cazul Teotihuacánului, produce un efect în acelaşi timp armonios şi înşelător.

În centru, ancorând întregul miraj, se află marile monumente – cele două piramide şi Ciudadela (Cetatea) care conţine Templul Şarpelui cu Pene. Întinzându-se pe kilometri întregi, de jur împrejur se află reşedinţele mai mici, dar impresionant amenajate care adăposteau populaţia oraşului: vreo 2.000 de apartamente multifamiliale, meşteşugit construite din zidărie de piatră şi organizate pe o grilă ortogonală ordonată, aliniate cu centrul ceremonial al oraşului. Este o imagine aproape perfect funcţională a prosperităţii şi ierarhiei civice. Ne aflăm, s-ar părea, în prezenţa a ceva precum *Utopia* lui More sau *Cetatea Soarelui* imaginată de Campanella. Dar există o problemă. Locuinţele şi piramidele nu prea se potrivesc unele cu altele – sau cel puţin nu toate. Construcţia lor ocupă faze diferite în timp. Şi nici templul nu este chiar ceea ce pare a fi.

De fapt, din punct de vedere istoric, totul este un soi de mare iluzie. Pentru a înţelege ce se întâmplă aici, trebuie să facem o încercare, oricât de timidă, de a reconstrui o secvenţă cronologică de referinţă pentru dezvoltarea oraşului.

Cum au renunţat locuitorii Teotihuacánului la construirea monumentelor şi la sacrificiile umane şi au demarat, în schimb, un remarcabil proiect cu locuinţe sociale

Creşterea localităţii Teotihuacán la dimensiuni urbane a început în jurul anului 0. În acea perioadă, populaţii întregi străbăteau Bazinul Mexicului şi Valea Puebla, fugind de efectele activităţii seismice de la hotarele lor sudice, printre care o erupţie pliniană a vulcanului Popocatépetl. Între anii 50 şi 150 d.Hr., fluxul de oameni către Teotihuacán a lăsat pustii zonele limitrofe. Sate şi târguri au fost părăsite, dar şi oraşe întregi, precum Cuicuilco, cu vechile sale tradiţii de construire a piramidelor. Sub câţiva metri de cenuşă se află şi ruinele altor aşezări abandonate. În situl Tetimpa din Puebla, la doar 13 kilometri de Popocatépetl, arheologii au scos la lumină case care prefigurează – la o scară mai mică – arhitectura civică din Teotihuacán[21].

În acest caz cronicile de mai târziu oferă unele informaţii utile sau care cel puţin îndeamnă la reflecţie. Memoria colectivă despre un exod în masă a persistat până în timpul cuceririi spaniole. O tradiţie, păstrată în opera călugărului franciscan Bernardino de Sahagún, povesteşte cum Teotihuacánul a fost întemeiat de o coaliţie de bătrâni, preoţi şi înţelepţi din alte aşezări. Pe măsură ce oraşul a crescut, a încorporat şi aceste tradiţii mai mărunte, zei ai porumbului şi strămoşi ai satului coabitând cu zeităţile urbane ale focului şi ploii.

Ceea ce putem numi „centrul vechi” al Teotihuacánului era organizat după un sistem parohial, cu sanctuare locale care deserveau anumite cartiere. Dispunerea acestor temple de cartier – trei clădiri în jurul unei pieţe centrale – urmează, de asemenea, planul structurilor mai vechi de la Tetimpa, care adăposteau cultele strămoşilor satului[22]. În aceste vremuri de început, între anii 100 şi 200 d.Hr., cartierele rezidenţiale din Teotihuacán se poate să fi arătat ca o imensă mahala din barăci improvizate – dar de fapt nu ştim[23], la fel cum nu avem o idee clară nici despre modul în care oraşul nou-înfiinţat împărţea accesul la terenurile arabile şi la alte resurse între cetăţenii săi. Porumbul era cultivat pe scară largă, pentru consumul oamenilor şi al animalelor domestice. Oamenii creşteau şi mâncau curcani, câini, iepuri de casă şi iepuri de câmp. De asemenea, cultivau fasole şi aveau acces la cerbi cu coadă albă şi la pecari, precum şi la fructe şi legume sălbatice. De la mare distanţă, de pe coastă, erau aduse fructe de mare, probabil afumate sau puse la sărat; dar nu este deloc limpede în ce măsură erau integrate, în această perioadă, diferitele sectoare ale economiei urbane şi

cum anume erau atrase resursele dintr-un hinterland mai larg[24].

Ceea ce putem spune este că eforturile teotihuacánienilor de a crea o identitate civică s-au concentrat iniţial asupra construirii de monumente: ridicarea unui oraş sacru în mijlocul unei aglomerări urbane mai vaste[25]. Asta însemna crearea unui peisaj complet nou în centrul Teotihuacánului, necesitând munca câtorva mii de oameni. Au fost ridicaţi munţi-piramidă şi amenajate râuri artificiale, oferind un cadru pentru desfăşurarea ritualurilor calendaristice. Într-o colosală realizare a ingineriei civile, canalele râurilor San Juan şi San Lorenzo au fost deviate, fiind conectate la grila ortogonală a oraşului şi malurile lor mlăştinoase fiind transformate în fundaţii solide (toate acestea, reamintim, fără a dispune de animale de povară sau de unelte din metal). Acest lucru a pus, la rândul său, bazele unui amplu program arhitectural care a dus la ridicarea Piramidelor Soarelui şi Lunii şi a Templului Şarpelui cu Pene. Templul se afla în faţa unei pieţe aflate mai jos de nivelul solului care capta viiturile râului San Juan, formând un lac sezonier, ale cărui ape scăldau soclurile sculpturilor pictate cu şerpi cu pene şi scoici de pe faţada templului, făcându-le să scânteieze atunci când începeau ploile, la sfârşitul primăverii[26].

Tot acest efort de construcţie monumentală a necesitat sacrificii, nu doar muncă şi resurse, ci şi vieţi omeneşti. Fiecare etapă importantă a construcţiei este asociată cu dovezi arheologice de ucidere rituală. Dacă adunăm rămăşiţele umane din cele două piramide şi din templu, victimele sunt cu sutele. Trupurile lor au fost aşezate în gropi sau şanţuri dispuse simetric pentru a defini planul clădirii care urma să se ridice peste ele. La colţurile Piramidei Soarelui, au fost găsite ofrande de prunci; sub Piramida Lunii, prizonieri străini, unii decapitaţi sau mutilaţi în alt mod; iar în temeliile Templului Şarpelui cu Pene zăceau cadavrele unor războinici, cu braţele legate la spate în momentul morţii, îngropaţi împreună cu uneltele şi trofeele îndeletnicirii lor de odinioară. Printre cadavre au fost găsite cuţite şi vârfuri de suliţă din obsidian, ornamente din scoică şi din diorit şi coliere făcute din dinţi şi maxilare umane (unele, după cum s-a dovedit, falsificate cu ingeniozitate din scoici)[27].

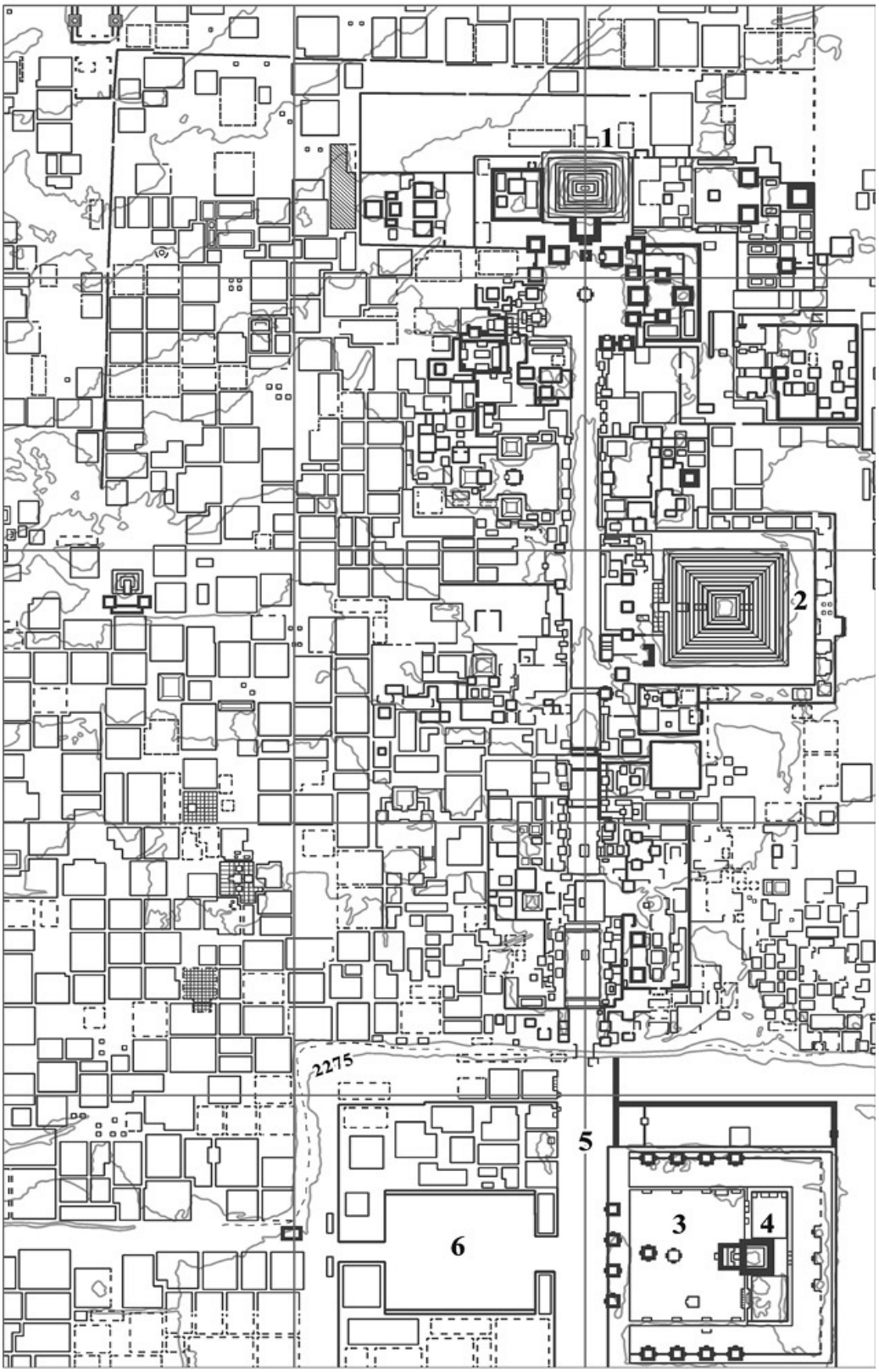
Aţi crede că în acest moment – în jurul anului 200 d.Hr. – soarta Teotihuacánului era pecetluită, fiindu-i scris să se alăture civilizaţiilor mesoamericane „clasice”, cu puternicele lor tradiţii ale aristocraţiei războinice şi cu oraşe-state guvernate de nobili ereditari. Ceea ce ne-am putea aştepta aşadar să vedem în continuare în dovezile arheologice ar fi o concentrare a puterii în jurul monumentelor centrale ale oraşului: apariţia unor palate luxoase, locuite de conducătorii care erau sursa bogăţiei şi a privilegiilor, cu apartamente anexe pentru rubedeniile elitei, şi dezvoltarea artei monumentale pentru a glorifica cuceririle militare, tributul profitabil generat de acestea, precum şi slujirea zeilor.

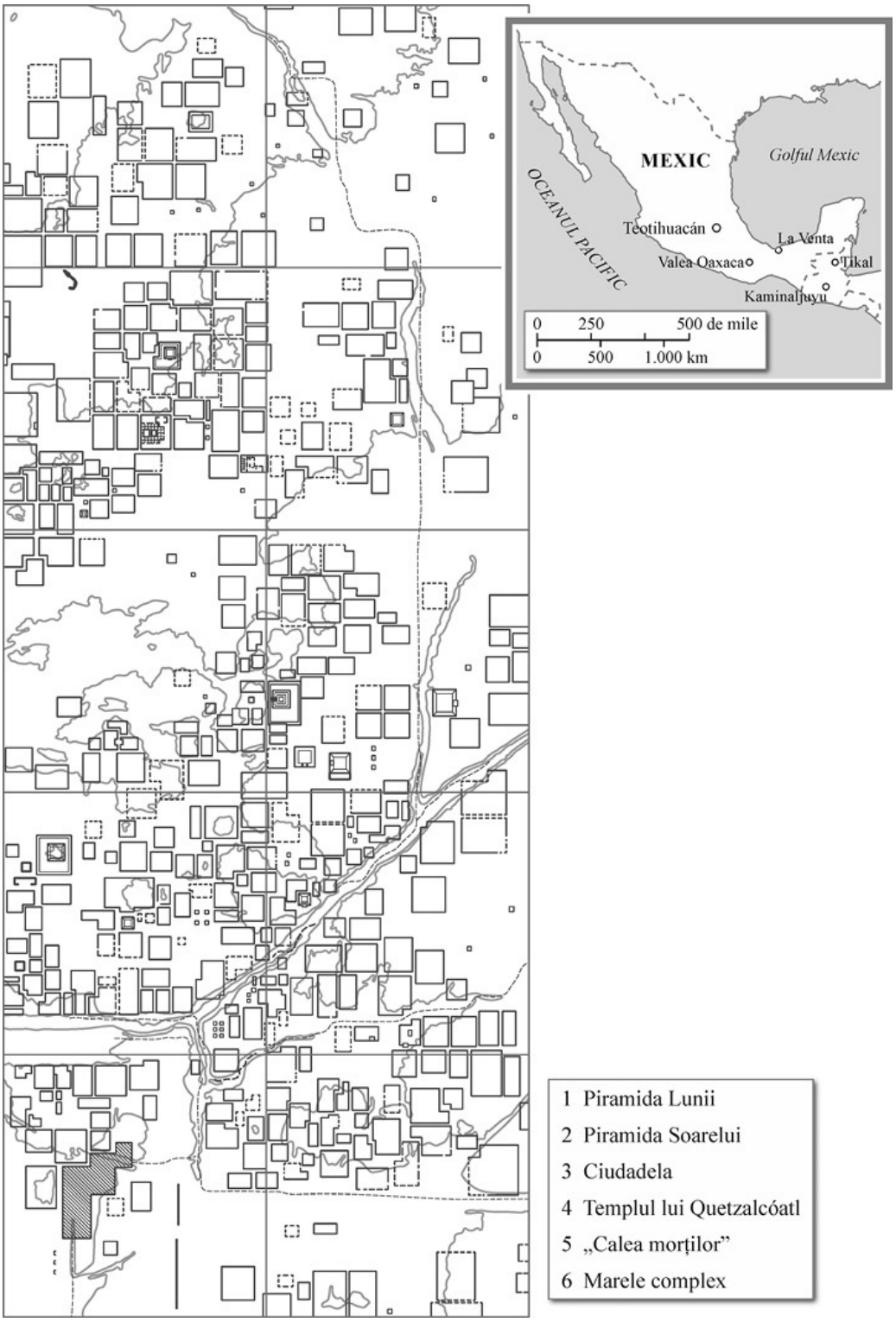
Dar dovezile spun cu totul altă poveste, deoarece cetăţenii din Teotihuacán au ales altă cale.

De fapt, întreaga traiectorie a dezvoltării politice a Teotihuacánului pare să fi deviat surprinzător. În loc să construiască palate şi cartiere pentru elită, cetăţenii au lansat un proiect remarcabil de reînnoire urbană, furnizând apartamente de înaltă calitate pentru aproape toată populaţia oraşului, indiferent de avere sau de statut[28]. În lipsa unor izvoare scrise, nu prea putem spune de ce. Arheologii nu sunt încă în măsură să distingă cu certitudine succesiunea exactă a evenimentelor. Dar nimeni nu se îndoieşte că ceva s-a întâmplat, iar noi vom încerca acum să desluşim ce.

Marea cotitură pare să fi început la Teotihuacán în jurul anului 300 d.Hr. Atunci sau la scurt timp după aceea, Templul Şarpelui cu Pene a fost profanat şi depozitele sale de ofrande au fost jefuite. Nu numai că a fost incendiat, ci multe dintre capetele Şarpelui cu Pene, care decorau faţada ca nişte garguie, au fost sparte sau sfărâmate. O platformă cu trepte mari a fost construită apoi la vest, aşa încât ceea ce mai rămăsese din templu nu se mai vedea de pe aleea sa principală. Dacă vizitaţi astăzi ruinele în mare măsură reconstruite ale Teotihuacánului şi doriţi să vedeţi ce a mai rămas din zeii cu ochi bulbucaţi şi din capetele de şarpe cu pene, va trebui să staţi pe această platformă, pe care arheologii o numesc *adosada*[29].

Teotihuacán: apartamente rezidenţiale în jurul marilor monumente din cartierele centrale





Din acest moment, construirea oricăror noi piramide a încetat definitiv şi nu mai există nicio dovadă de ucidere motivată ritualic la Piramidele Soarelui şi Lunii, care au rămas în uz ca monumente civice până în jurul anului 550 d.Hr. –

deşi în alte scopuri, mai puţin letale, despre care nu ştim prea multe[30]. În schimb, ceea ce vedem după anul 300 d.Hr. este un flux extraordinar de resurse urbane către asigurarea unor locuinţe excelente construite din piatră, nu doar pentru cei bogaţi sau privilegiaţi, ci pentru majoritatea covârşitoare a populaţiei Teotihuacánului. Aceste apartamente impresionante, dispuse pe parcele regulate de la un capăt la altul al oraşului, nu au fost probabil o inovaţie a acestei perioade. Construcţia lor în plan ortogonal se poate să fi început cam cu un secol mai devreme, la fel ca şi demolarea locuinţelor mai vechi şi mai dărăpănate pentru a le face loc[31].

Iniţial arheologii au considerat că apartamentele din zidărie sunt palate şi este foarte posibil ca acestea să fi început exact aşa în jurul anului 200 d.Hr., când oraşul părea să se îndrepte spre centralizarea politică. Dar după anul 300 d.Hr., când a fost profanat Templul Şarpelui cu Pene, construcţia lor a continuat în ritm susţinut, până când majoritatea celor aproximativ 100.000 de locuitori ai oraşului au ajuns să trăiască efectiv „ca în palat” sau cel puţin foarte confortabil[32]. Aşadar, cum erau aceste apartamente şi cum şi le amenajau oamenii?

Dovezile sugerează că ar trebui să ne imaginăm grupuri mici de familii nucleare, trăind confortabil în clădiri cu un singur nivel, fiecare dintre ele dotată cu instalaţii integrate de canalizare şi cu podele şi pereţi frumos tencuiţi. Fiecare familie pare să fi avut propriul set de camere în cadrul blocului de apartamente, cu porticuri private prin care pătrundea lumina în încăperile altfel lipsite de ferestre. Putem deduce că un complex de apartamente obişnuit ar fi adăpostit în total aproximativ 100 de persoane, care s-ar fi întâlnit în mod curent într-o curte centrală, ce pare să fi fost şi punctul focal al unor ritualuri domestice, poate practicate în comun. Cele mai multe dintre aceste spaţii comune erau prevăzute cu altare în stilul standard al construcţiilor civice (numite *talud-tablero*), iar pereţii erau adesea decoraţi cu picturi murale în culori vii. Unele curţi aveau altare în formă de piramidă, sugerând că această formă arhitecturală căpătase roluri noi şi mai puţin exclusive în cadrul oraşului[33].

René Millon, arheologul care a realizat prima hartă detaliată a configuraţiei Teotihuacánului, a bănuit că ansamblul de apartamente a fost inventat, de fapt, ca formă de locuinţe sociale, „concepute pentru viaţa urbană într-un oraş care devenea din ce în ce mai aglomerat, poate chiar aproape haotic”[34]. Fiecare bloc era proiectat la scară şi dimensiuni similare, pe parcele de aproximativ 3.600 de metri pătraţi, deşi unele dintre ele s-au abătut de la această schemă ideală. S-a evitat uniformitatea strictă în amenajarea camerelor şi a curţilor, astfel încât, în ultimă instanţă, fiecare complex era unic. Chiar şi apartamentele mai modeste indică un stil de viaţă confortabil, cu acces la produse de import şi o dietă de

bază formată din tortilla, ouă, carne de curcan şi de iepure şi băutura lăptoasă numită pulque (o băutură fermentată din suc de agave)[35].

Cu alte cuvinte, puţini erau defavorizaţi. În plus, mulţi cetăţeni se bucurau de un nivel de trai cum rareori este atins într-un sector atât de larg al societăţii urbane în orice perioadă a istoriei urbane, inclusiv în a noastră. Teotihuacánul îşi schimbase într-adevăr cursul, îndepărtându-se de monarhie şi de aristocraţie pentru a deveni un „Tollan al poporului”.

Dar cum a fost realizată această transformare remarcabilă? În afară de profanarea Templului Şarpelui cu Pene, nu prea există urme de violenţă. Pământul şi resursele par să fi fost alocate grupurilor de familii care au devenit vecini. În acest oraş multietnic, fiecare grup corezidenţial, format din 60-100 de persoane, s-ar fi bucurat de două tipuri de viaţă în comun. Una se baza pe rudenie, cu legături de familie care se extindeau mult dincolo de blocul de apartamente şi adesea dincolo de oraş – legături care ar putea avea implicaţii problematice, după cum vom vedea în curând. Cealaltă se baza mai strict pe coabitarea în apartamente şi cartiere, adesea întărită de specializări meşteşugăreşti comune, cum ar fi confecţionarea îmbrăcăminţii sau prelucrarea obsidianului.

Ambele forme de comunitate urbană, care coexistau, au rămas la scară umană, departe de concepţia noastră modernă despre „ansamblul de locuinţe” în care familii nucleare sunt sechestrate cu miile în monoliţi cu multe etaje. Ne-am întors aşadar la întrebarea cu care am început: care a fost liantul acestui „nou Teotihuacán”, dacă nu o elită ereditară sau vreun alt tip de clasă conducătoare?

În absenţa dovezilor scrise, reconstituirea detaliilor s-ar putea să nu fie niciodată posibilă, dar putem probabil să excludem deja orice fel de sistem de sus în jos, în care cadrele de elită ale administratorilor regali sau ale preoţilor întocmeau planuri şi transmiteau ordine. O ipoteză mai probabilă este că autoritatea era distribuită între nişte adunări locale, care răspundeau poate în faţa unui consiliu de administraţie. Dacă se mai păstrează vreo urmă a acestor asociaţii ale comunităţii, aceasta se află în sanctuarele cartierelor numite „complexuri cu trei temple”. Cel puţin douăzeci de astfel de complexuri erau răspândite în tot oraşul, deservind un total de 2.000 de apartamente, adică unul la fiecare 100 de blocuri[36].

Asta ar putea implica delegarea guvernării către consilii de cartier, cu circumscripţii similare ca mărime cu cele ale districtelor oraşelor din Mesopotamia, cu casele de adunare ale megasiturilor ucrainene despre care am vorbit în capitolul 8 sau cu *barrios* din oraşele mesoamericane de mai târziu. Poate părea greu de imaginat un oraş atât de mare funcţionând cu succes în acest mod secole la rând fără lideri puternici sau o birocraţie extinsă; dar, după cum

vom vedea, mărturiile directe despre oraşe de mai târziu, din timpul cuceririi spaniole, conferă credibilitate acestei idei.

O altă faţă, mai exuberantă, a identităţii civice a Teotihuacánului este dezvăluită în arta sa murală. În ciuda eforturilor de a le vedea ca pe o iconografie religioasă sumbră, aceste scene picturale jucăuşe – pictate pe pereţii interiori ai apartamentelor în jurul anului 350 d.Hr. – par adesea de-a dreptul psihedelice[37]. Din grupajele de plante şi de trupuri umane şi animale izvorăsc efigii, încadrate de personaje cu costume elaborate, uneori ţinând în mâini seminţe şi ciuperci halucinogene; iar în scenele de mulţime găsim mâncători de flori cărora le ţâşnesc curcubeie din cap[38]. Astfel de scene înfăţişează adesea siluetele umane cam la fel de mari, fără ca vreun individ să fie plasat mai sus decât altul[39].

Desigur, aceste picturi murale îi reprezintă pe teotihuacánieni aşa cum le plăcea lor să se imagineze; realităţile sociale sunt întotdeauna mai complexe. Săpăturile arheologice dintr-o zonă a oraşului numită Teopancazco, situată la sud de centrul oraşului, arată cât de complexe puteau fi, de fapt, aceste realităţi. Urmele vieţii domestice din Teopancazco care datează din jurul anului 350 d.Hr. dezvăluie viaţa prosperă a locuitorilor săi, ale căror veşminte din bumbac ornamentate cu cochilii sugerează că aceştia veniseră de pe coasta Golfului Mexic şi continuau să aibă relaţii comerciale cu această regiune. De acolo au adus cu ei şi anumite obiceiuri, inclusiv ritualuri neobişnuit de violente, care nu sunt documentate până acum în altă parte a oraşului. Acestea par să fi implicat capturarea şi decapitarea unor duşmani străini, ale căror capete erau păstrate şi îngropate în vase de ofrandă, găsite în locuinţele lor[40].

Iată că aici se întâmplă ceva care, evident, ar fi foarte greu de împăcat cu ideea de coabitare la scară largă; şi tocmai acesta este punctul nostru de vedere. Sub suprafaţa societăţii civile de la Teotihuacán trebuie să fi existat tot felul de tensiuni sociale mocnite între grupuri cu origini etnice şi lingvistice radical diferite care tot veneau şi plecau, consolidând relaţii cu parteneri comerciali străini, cultivând alter egouri în locuri îndepărtate şi, uneori, aducând aceste forme de identitate cu ei. (Ne-am putea îngădui să ne imaginăm ce s-ar fi întâmplat dacă un hoţ din Teotihuacán care ar fi reuşit să devină rege al Tikalului s-ar fi întors vreodată acasă.) În jurul anului 550 d.Hr., ţesătura socială a oraşului a început să se destrame pe la cusături. Nu există nicio dovadă convingătoare a unei invazii străine. Lucrurile par să se fi dezintegrat din interior. Aproape la fel de brusc cum se coagulase cândva, cu cinci secole înainte, populaţia oraşului s-a împrăştiat din nou, lăsându-şi Tollanul în urmă[41].

Ascensiunea şi declinul Teotihuacánului a pus în mişcare un tipar oarecum ciclic de concentrare şi dispersie demografică în centrul Mexicului care s-a repetat de mai multe ori între anii 300 şi 1200 d.Hr., până la dezintegrarea Tulei

şi prăbuşirea statului toltec[42]. În acest interval mai lung, care a fost moştenirea lăsată de Teotihuacán şi de marele său experiment urban? Ar trebui să privim întregul episod ca pe un derapaj trecător, ca pe un accident (deşi extrem de îndelungat) care a dus de la ierarhia olmecilor la aristocraţia toltecilor şi, în cele din urmă, la imperialismul aztec? Sau este posibil ca aspectele egalitare ale Teotihuacánului să aibă o moştenire proprie distinctă? Puţini au luat cu adevărat în calcul această ultimă posibilitate, dar există motive întemeiate pentru a pune această întrebare, mai ales că primele relatări spaniole despre zonele muntoase din Mexic oferă un material extraordinar de sugestiv – inclusiv descrieri ale oraşelor indigene care, în ochii europenilor, nu puteau fi înţelese decât ca republici sau chiar democraţii.

Despre cazul Tlaxcala, o republică indigenă care a ţinut piept Imperiului Aztec şi a ajuns apoi să-şi unească forţele cu invadatorii spanioli şi cum a fost luată această decizie catastrofală după deliberări democratice într-un parlament urban (în contrast cu efectele uluitoare ale tehnologiei europene asupra „minţii indienilor”)

În acest context, să analizăm acum un caz foarte diferit de contact cultural, care ne poartă înainte în timp, la începuturile expansiunii europene în Americi. Este vorba despre un oraş-stat indigen cu numele Tlaxcala, învecinat cu teritoriul actual al statului mexican Puebla, care a jucat un rol esenţial în cucerirea spaniolă a Imperiului Aztec sau a Triplei Alianţe Aztece. Iată cum descrie Charles C. Mann, în faimoasa lui carte *1491: New Revelations of the Americas before Columbus* (2005), ce s-a întâmplat în 1519, când a trecut Hernán Cortés pe acolo:

> Pornind dinspre mare spre interiorul ţării, spaniolii s-au luptat la început în mod repetat cu Tlaxcala, o confederaţie de patru regate mici care îşi menţinuse independenţa în ciuda incursiunilor repetate ale Alianţei. Datorită armelor, cailor şi lamelor de oţel, străinii au câştigat fiecare bătălie, în ciuda avantajului numeric uriaş deţinut de Tlaxcala. Dar efectivele lui Cortés se micşorau cu fiecare luptă. Era pe punctul de a pierde totul când cei patru regi ai Tlaxcalei au schimbat brusc macazul. Conchizând din rezultatele bătăliilor că îi puteau elimina pe europeni, deşi cu costuri mari, liderii indienilor au oferit o înţelegere aparent avantajoasă pentru ambele părţi: nu-l mai atacau pe Cortés, cruţându-le viaţa lui, spaniolilor rămaşi, dar şi multor indieni, cu condiţia ca acesta să se alăture Tlaxcalei într-un asalt comun împotriva detestatei Triple Alianţe[43].

Această relatare implică însă o problemă fundamentală. În Tlaxcala nu existau regi. Prin urmare, nu putea fi descrisă în niciun caz drept o confederaţie de regate. Cum a ajuns aşadar Mann să creadă că existau? Fiind un jurnalist ştiinţific premiat, dar nu un specialist în istoria Mesoamericii din secolul al XVI-lea, el a căzut în capcana surselor secundare; de aici, se pare, porneşte o mare parte din problemă.

Fără îndoială, Mann trebuie să fi presupus (la fel ca orice persoană rezonabilă) că, dacă Tlaxcala ar fi fost altceva decât un regat – să zicem, o republică sau o democraţie ori chiar o formă de oligarhie –, atunci literatura secundară ar fi fost plină de dezbateri aprinse despre ceea ce implică asta, nu doar pentru felul în care înţelegem cucerirea spaniolă ca punct de inflexiune în istoria lumii moderne, ci şi pentru dezvoltarea societăţilor indigene din Mesoamerica sau chiar pentru teoria politică în general. În mod ciudat, el s-ar fi înşelat dacă ar fi presupus asta[44]. Aflându-ne într-o poziţie similară, am decis să aprofundăm puţin mai mult subiectul. Ceea ce am descoperit, trebuie să recunoaştem, a fost destul de surprinzător şi pentru noi. Să începem prin a compara relatarea lui Mann cu cea pe care Cortés însuşi i-a trimis-o suveranului său, Carol Quintul, împăratul Sfântului Imperiu Roman.

În cele cinci *Scrisori de încunoştinţare*, pe care le-a scris între 1519 şi 1526, Hernán Cortés povesteşte despre intrarea sa în Valea Puebla, înconjurată de munţi, situată în extremitatea sudică a *altiplano*-ului mexican. La acea vreme valea adăpostea numeroase oraşe indigene, printre cele mai mari numărându-se Cholula, cu piramidele sale, dar şi oraşul Tlaxcala. Într-adevăr, în Tlaxcala Cortés şi-a găsit aliaţi locali care au luptat alături de el, avansând mai întâi spre Cholula şi apoi înfrângând armatele lui Moctezuma cel Tânăr şi distrugând capitala aztecă Tenochtitlán, situată în învecinata Vale a Mexicului. Cortés a estimat populaţia din Tlaxcala şi din zonele sale rurale limitrofe la 150.000 de locuitori. „Este o piaţă în oraşul ăsta”, i-a raportat el lui Carol Quintul, „în care mai bine de treizeci de mii de oameni se îndeletnicesc cu cumpărarea şi vânzarea”, iar provincia „are o mulţime de văi mănoase şi întinse, toate arate şi semănate, nicio parte din ea nefiind lăsată pârloagă, având vreo nouăzeci de leghe împrejur”. De asemenea, „structura de cârmuire văzută până acuma în rândul poporului se aseamănă foarte tare cu republicile Veneţiei, Genovei şi Pisei, deoarece nu este un suveran suprem”[45].

Cortés era un mic nobil dintr-o regiune a Spaniei în care chiar şi consiliile municipale erau încă o noutate; s-ar putea obiecta că nu prea avea el cunoştinţe reale despre republici şi, prin urmare, judecata lui nu ar fi fost cea mai de încredere în astfel de chestiuni. Poate; dar, în 1519, el avea deja o experienţă

considerabilă în identificarea regilor mesoamericani şi în recrutarea sau neutralizarea lor, deoarece cu asta se ocupase încă de la sosirea sa pe continent. În Tlaxcala, nu a găsit niciunul. În schimb, după o ciocnire iniţială cu războinicii tlaxcalteci, s-a trezit negociind cu reprezentanţii unui consiliu urban popular, ale cărui decizii trebuiau să fie ratificate colectiv. Aici lucrurile chiar că devin ciudate, având în vedere cum a ajuns până la noi istoria acestor evenimente.

Merită să subliniem din nou că discutăm aici despre ceea ce majoritatea estimărilor consideră a fi unul dintre episoadele cruciale ale istoriei moderne a lumii: evenimentele care au condus direct la cucerirea Imperiului Aztec de către spanioli şi care au devenit modelul pentru cuceririle europene ulterioare în Americi. Presupunem că nimeni – nici măcar cel mai înfocat partizan al teoriei forţelor progresului tehnologic sau al „armelor, virusurilor şi oţelului” – nu ar merge atât de departe încât să afirme că mai puţin de 1.000 de spanioli ar fi putut cuceri Tenochtitlánul (un oraş foarte bine organizat, care se întindea pe o suprafaţă de peste 13 kilometri pătraţi şi în care locuiau aproximativ un sfert de milion de oameni) fără ajutorul acestor aliaţi indigeni, printre care se numărau şi aproximativ 20.000 de războinici din Tlaxcala. Caz în care, pentru a înţelege ce s-a petrecut cu adevărat, devine crucial să înţelegem de ce tlaxcaltecii au decis să-şi unească forţele cu Cortés şi cum – cu o populaţie de zeci de mii de oameni şi fără un conducător suprem care să-i guverneze – au ajuns ei la decizia de a face acest lucru.

În ceea ce priveşte prima chestiune, sursele noastre sunt clare. Tlaxcaltecii căutau să încheie nişte socoteli mai vechi. Din punctul lor de vedere, o alianţă cu Cortés putea pune capăt în mod favorabil luptelor lor împotriva Triplei Alianţe Aztece şi aşa-numitelor „războaie ale florilor” dintre văile Puebla şi Mexic[46]. Ca de obicei, majoritatea surselor noastre reflectă punctul de vedere al elitelor aztece, cărora le plăcea să prezinte îndelungata rezistenţă a Tlaxcalei în faţa jugului imperial ca pe ceva între joc şi generozitate imperială (aztecii le-ar fi îngăduit tlaxcaltecilor să rămână independenţi, au insistat ei mai târziu în faţa cuceritorilor lor spanioli, pentru că, la urma urmei, soldaţii imperiului aveau nevoie de un loc unde să se antreneze, preoţii aveau nevoie de o rezervă de victime umane pentru sacrificiile către zei şi aşa mai departe). Dar asta era doar lăudăroşenie. De fapt, Tlaxcala şi unităţile sale de gherilă otomí reuşeau să-i ţină la distanţă pe azteci de multe generaţii. Rezistenţa lor nu era doar militară. Tlaxcaltecii cultivau un etos civic care împiedica apariţia unor lideri ambiţioşi şi, prin urmare, a unor potenţiali colaboraţionişti – un contraexemplu al principiilor aztece de guvernare.

Aici ajungem la miezul problemei.

Din punct de vedere politic, capitala aztecă Tenochtitlán şi oraşul-stat

Tlaxcala întruchipau idealuri opuse (nu mai puţin decât, să zicem, Sparta şi Atena antice). Nu se cunosc însă prea multe despre această istorie, întrucât povestea pe care ne-am obişnuit s-o spunem despre cucerirea Americilor este complet diferită. Căderea Tenochtitlánului în 1521 este adesea folosită pentru a ilustra ceea ce unii consideră a fi curenţii de adâncime generatori de schimbare în societăţile umane: forţele care dau forma şi direcţia generală a istoriei. Începând cu Alfred Crosby şi Jared Diamond[47], autorii de această orientare au subliniat în mod repetat că de partea conchistadorilor s-a aflat ceva asemănător cu destinul. Nu destinul rânduit de Dumnezeu pe care şi-l imaginau conchistadorii, ci mai degrabă forţa de neoprit a unei armate invizibile de virusuri neolitice din Lumea Veche, mărşăluind alături de spanioli, purtând cu ei valuri de variolă pentru a decima populaţiile indigene, plus o moştenire din Epoca bronzului de arme de metal, pistoale şi cai pentru a-i impresiona şi a-i îngrozi pe băştinaşii neajutoraţi.

Ne place să ne spunem că europenii au introdus în Americi nu doar aceşti agenţi ai distrugerii, ci şi democraţia industrială modernă, ale cărei ingrediente nu se găseau acolo pe nicăieri, nici măcar în stare embrionară. Se presupune că toate acestea au venit ca un singur pachet cultural: metalurgie avansată, vehicule cu tracţiune animală, sisteme de scriere alfabetică şi o anumită înclinaţie spre gândirea liberă, considerată necesară pentru progresul tehnologic. În schimb, se presupune că „băştinaşii” vieţuiau într-un fel de univers alternativ, cvasimistic. Ei nu puteau, prin definiţie, să discute despre constituţii politice sau să se angajeze în procese de deliberare cumpănită asupra unor decizii care au schimbat cursul istoriei mondiale; iar dacă observatorii europeni îi descriau ca făcând asta, fie se înşelau, fie pur şi simplu proiectau asupra „indienilor” propriile idei despre guvernarea democratică, chiar dacă aceste idei nu prea erau puse în practică nici măcar în Europa.

După cum am văzut, acest mod de a interpreta istoria le-ar fi fost foarte străin iluminiştilor, care erau mai degrabă înclinaţi să creadă că idealurile lor de libertate şi de egalitate se datorează în mare măsură popoarelor din Lumea Nouă şi nu erau deloc siguri că aceste idealuri sunt compatibile cu progresul industrial. Avem de-a face, din nou, cu mituri moderne puternice. Astfel de mituri nu doar influenţează ceea ce spun oamenii, ci, într-o măsură şi mai mare, şi garantează că anumite aspecte trec neobservate. Unele dintre primele surse-cheie despre Tlaxcala nici măcar nu au fost traduse, iar noile informaţii apărute în ultimii ani nu au fost cu adevărat remarcate în afara cercurilor de specialişti. Să vedem dacă nu putem corecta această situaţie.

Cum anume au ajuns tlaxcaltecii la decizia de a se alia cu Cortés pe câmpul de luptă, asigurând astfel victoria spaniolilor asupra Imperiului Aztec? Este

limpede că problema a fost controversată şi că a generat disensiuni profunde (aşa cum s-a întâmplat şi în alte oraşe din Puebla: în Cholula, de exemplu, aceeaşi dilemă a provocat o ruptură între liderii a şase *calpolli* – circumscripţii urbane –, dintre care trei i-au luat ostatici pe ceilalţi, după care aceştia din urmă s-au refugiat în Tlaxcala)[48]. Totuşi, în Tlaxcala, dezbaterea a luat o formă foarte diferită faţă de ceea ce s-a întâmplat în Cholula.

Unele dovezi se găsesc în faimoasa *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* (1568) a lui Bernal Díaz, care conţine lungi pasaje despre interacţiunile spaniolilor cu războinicii şi emisarii din Tlaxcala. O altă sursă foarte utilizată este codexul ilustrat cu titlul *Historia de Tlaxcala* (1585), al cronicarului metis Diego Muñoz y Camargo; există, de asemenea, scrieri importante ale călugărului franciscan Toribio de Benavente. Dar sursa cea mai detaliată – cea mai importantă, în opinia noastră – este o carte care nu e aproape niciodată citată; de fapt, nu este aproape niciodată citită, cel puţin nu de istorici (deşi specialiştii în umanismul renascentist îi comentează uneori stilul literar). Este vorba despre *Crónica de la Nueva España*, neterminată, scrisă între 1558 şi 1563 de Francisco Cervantes de Salazar, unul dintre primii rectori ai Universităţii Mexicului[49].

Cervantes de Salazar s-a născut în jurul anului 1515 în oraşul spaniol Toledo şi a studiat la celebra Universitate din Salamanca, unde reputaţia sa academică era neîntrecută. După o perioadă petrecută în Flandra a devenit secretar latin al arhiepiscopului de Sevilla, ceea ce i-a asigurat accesul la curtea lui Carol Quintul, unde l-a ascultat pe Hernán Cortés povestindu-şi experienţele din Lumea Nouă. Acest tânăr şi talentat savant a devenit în scurt timp un admirator al conchistadorului, iar la câţiva ani după moartea lui Cortés, în 1547, Cervantes de Salazar a plecat spre Mexic. La sosire, a predat latina în spaţiile deţinute de fiul şi moştenitorul lui Cortés, dar curând a devenit un personaj esenţial în cadrul universităţii nou-înfiinţate, fiind în acelaşi timp hirotonisit; avea să încerce să jongleze cu îndatoririle ecleziastice şi cele academice tot restul vieţii sale, cu mai mult sau mai puţin succes.

În 1558 municipalitatea Mexicului, alcătuită în principal din prima generaţie de conchistadori sau din descendenţii acestora, a fost suficient de impresionată de erudiţia lui Cervantes de Salazar pentru a-i îndeplini cea mai mare dorinţă: un stipendiu anual de 200 de pesos de aur pentru a-l ajuta să întocmească o istorie generală a Noii Spanii, axată pe temele descoperirii şi cuceririi. Era un sprijin remarcabil şi, doi ani mai târziu, Cervantes de Salazar (care deja avansase cu manuscrisul) a obţinut o nouă subvenţie, menită anume să finanţeze o perioadă de muncă de teren. În acea perioadă trebuie să fi vizitat Tlaxcala şi împrejurimile sale pentru a obţine mărturii istorice valoroase direct

de la cacici locali care trecuseră prin experienţa cuceririi spaniole şi de la descendenţii lor direcţi[50].

Se pare că municipalitatea şi-a ţinut din scurt cronicarul, cerând să fie pusă la curent trimestrial cu evoluţia manuscrisului său. Ultima sa actualizare a avut loc în 1563, moment în care, în ciuda voinţei sale, era implicat într-o dispută ecleziastică înverşunată ce i-a atras ostilitatea Marelui Inchizitor, puternicul Pedro Moya de Contreras. În acei ani amari, Cervantes de Salazar i-a văzut pe Martín Cortés şi pe mulţi dintre ceilalţi apropiaţi ai săi întemniţaţi, torturaţi sau exilaţi sub acuzaţia că s-au răzvrătit împotriva Coroanei spaniole. Cervantes de Salazar a făcut suficiente compromisuri pentru a scăpa de o astfel de soartă; dar reputaţia sa a avut de suferit şi chiar şi în prezent este adesea considerat o sursă academică minoră în comparaţie, de pildă, cu Bernardino de Sahagún. În cele din urmă, lucrările ambilor savanţi vor avea o soartă similară, fiind livrate consiliilor imperiale ale Indiilor şi Inchiziţiei din Spania pentru cenzurarea obligatorie a chestiunilor legate de „practicile idolatre” (deşi, se pare, nu şi a chestiunilor de politică a indigenilor), care nu au îngăduit ca vreun original sau vreo copie să rămână în circulaţie[51].

Rezultatul a fost că, timp de secole, *Crónica* lui Cervantes de Salazar a rămas efectiv ascunsă la vedere[52]. În mare parte eforturilor remarcabile ale Zeliei Maria Magdalena Nuttall (1857-1933) – arheolog-pionier, antropolog şi descoperitor de manuscrise pierdute – datorăm nu doar redescoperirea neterminatei *Crónica de la Nueva España* a lui Cervantes de Salazar, pe care a găsit-o în Biblioteca Nacional din Madrid în 1911, ci şi majoritatea detaliilor ce s-au păstrat despre viaţa autorului şi despre circumstanţele în care a fost scrisă lucrarea, detalii pe care le-a extras din arhivele consiliului municipal al oraşului Mexico, constatând (spre uimirea ei) că istoricii mai puţin atenţi care o precedaseră nu remarcaseră acolo nimic demn de luat în seamă. Abia în 1914 a văzut *Crónica* lumina tiparului. Nici astăzi nu există încă o introducere critică sau un comentariu care să-i ghideze pe cititori prin stilul său de secol XVI sau să le indice semnificaţia ei ca mărturie despre relaţiile politice dintr-un oraş mesoamerican al băştinaşilor[53].

Criticii au subliniat că Cervantes de Salazar scria la câteva decenii după evenimentele pe care le descria, bazându-şi cronica pe relatări anterioare – dar acest lucru este la fel de valabil şi în cazul altor surse-cheie referitoare la cucerirea spaniolă. De asemenea, ei remarcă faptul că nu era tocmai competent ca etnograf, în genul, de exemplu, al lui Sahagún, fiind mai degrabă familiarizat cu operele lui Horaţiu şi Titus Livius decât cu tradiţiile indigene din Mexic. Poate că toate acestea sunt adevărate, ca şi faptul că tradiţia literară care predomina la acea vreme avea tendinţa de a invoca exemple greceşti şi mai ales

romane cu orice ocazie. Cu toate acestea, este limpede că *Crónica* nu e un fel de proiecţie a educaţiei clasice a lui Salazar. Ea conţine descrieri bogate ale unor personaje şi instituţii indigene din timpul invaziei spaniole care nu seamănă cu nicio sursă clasică şi care în multe cazuri sunt coroborate de mărturii directe. Ceea ce nu se găseşte, se pare, în acele alte relatări sunt detaliile pe care le oferă Cervantes de Salazar.

Ceea ce ne interesează pe noi în mod special sunt acele secţiuni extinse din *Crónica* lui de Salazar care se referă direct la consiliul de guvernare din Tlaxcala şi la deliberările sale privind opţiunea de a se alia cu invadatorii spanioli. Acestea includ lungi prezentări ale discursurilor şi cadourilor diplomatice schimbate între reprezentanţii spaniolilor şi omologii lor tlaxcalteci, a căror oratorie în consiliu a stârnit multă admiraţie. Potrivit lui Cervantes de Salazar, printre cei care vorbeau în numele Tlaxcalei se numărau bătrâni respectaţi – cum ar fi Xicohténcatl cel Bătrân, tatăl generalului militar care se numea tot Xicohténcatl, care este încă venerat în statul Tlaxcala şi astăzi[54] –, dar şi negustori de seamă, experţi în chestiuni de religie şi cele mai înalte autorităţi juridice ale vremii. Ceea ce descrie Salazar în aceste pasaje remarcabile nu este, evident, activitatea unei curţi regale, ci cea a unui parlament urban matur, care căuta consensul pentru deciziile sale prin argumente judicioase şi deliberări îndelungate – care durau, atunci când era necesar, şi săptămâni în şir.

Pasajele-cheie se găsesc în cartea a III-a. Cortés este încă în tabăra din afara oraşului împreună cu noii săi aliaţi totonaci. Solii umblă încoace şi încolo între spanioli şi Ayuntamiento (consiliul oraşului) din Tlaxcala, unde încep deliberările. După multe urări de bun-venit şi multe mâini pupate, un senior pe nume Maxixcatzin – vestit pentru „marea sa precauţie şi vorba sa binevoitoare” – dă startul îndemnându-i elocvent pe tlaxcalteci să-i urmeze exemplul (de fapt, să urmeze ceea ce au rânduit zeii şi strămoşii) şi să se alieze cu Cortés pentru a-i înfrunta pe asupritorii lor comuni, aztecii. Argumentaţia sa este acceptată de majoritatea membrilor consiliului, până când intervine Xicohténcatl cel Bătrân – care avea atunci peste 100 de ani şi era aproape orb.

Urmează un capitol care detaliază „cuvântarea îndrăzneaţă pe care a rostit-o Xicohténcatl, contrazicându-l pe Maxixcatzin”. Nimic, aminteşte el consiliului, nu este mai greu de combătut decât un „duşman dinlăuntru”, ceea vor şi deveni nou-veniţii, probabil, dacă vor fi primiţi în oraş. Xicohténcatl se întreabă:

> ...de ce oare Maxixcatzin îi socoteşte zei pe oamenii aceştia, care par mai degrabă nişte monştri hrăpăreţi, aruncaţi de marea dezlănţuită ca să ne nimicească, ghiftuindu-se cu aur, argint, pietre şi mărgăritare, dormind îmbrăcaţi şi, în general, purtându-se ca unii care într-o zi vor deveni stăpâni cruzi... Abia dacă sunt găini, iepuri sau lanuri de porumb îndeajuns în tot ţinutul ca să le astâmpere poftele neostoite sau pe cele ale „cerbilor” lor nesătui [caii spaniolilor]. De ce am voi noi – care trăim

> fără servitute şi nu am recunoscut niciodată vreun rege – să ne vărsăm sângele, doar ca să ajungem sclavi?[55]

Membrii consiliului, aflăm, au fost impresionaţi de cuvintele lui Xicohténcatl: „S-a stârnit un murmur printre dânşii, vorbind unul cu altul, începeau să ridice glasul, fiecare zicând ce simte”. Consiliul era divizat şi nu exista consens. Ceea ce a urmat ar fi familiar oricui a participat la un proces de luare a deciziilor pe bază de consens: atunci când o chestiune pare să ajungă în impas, în loc să fie supusă la vot, cineva propune o sinteză creativă. Temilotecutl – unul dintre cei patru „judecători principali” ai oraşului – a propus un plan viclean. Pentru a mulţumi ambele tabere implicate în dezbatere, Cortés urma să fie invitat în oraş, dar, imediat ce avea să intre pe teritoriul tlaxcaltecilor, cel mai de seamă general al oraşului, Xicohténcatl cel Tânăr, avea să-i pregătească o ambuscadă, împreună cu un contingent de războinici otomí. Dacă ambuscada avea succes, aceştia deveneau eroi. Dacă nu, dădeau vina pe nechibzuiţii şi impulsivii otomí, îşi prezentau scuzele şi se aliau cu invadatorii.

Nu mai este nevoie să reluăm aici evenimentele care au dus la o alianţă între Tlaxcala şi Cortés[56]; am spus suficient încât cititorul să-şi facă o impresie despre sursele noastre legat de democraţia din Tlaxcala şi despre priceperea politicienilor săi în dezbaterile argumentate. Astfel de relatări nu au fost bine tratate de istoricii moderni. Puţini ar merge atât de departe încât să sugereze că ceea ce a descris de Salazar nu s-a întâmplat niciodată cu adevărat sau că a fost pur şi simplu rodul imaginaţiei sale, inspirat de vreo scenă dintr-o agora din Grecia Antică sau din Senatul roman, atribuită „indienilor”. Cu toate acestea, în rarele ocazii în care *Crónica* este astăzi luată în considerare de cercetători, ea e analizată mai ales ca o contribuţie la genul literar al umanismului catolic timpuriu decât ca o sursă de informaţii istorice despre formele de guvernare indigene – în acelaşi mod în care comentatorii scrierilor lui Lahontan nu se preocupă niciodată cu adevărat de ceea ce ar fi putut susţine în mod real Kandiaronk, ci insistă pe posibilitatea ca unele pasaje să fie inspirate de autori satirici greci precum Lucian[57].

Se manifestă aici un snobism subtil. Nu că ar nega cineva de-a dreptul că relatările despre politica deliberativă reflectă realitatea istorică, ci nimeni nu pare să găsească acest fapt deosebit de interesant. Pentru istorici interesantă pare, invariabil, relaţia acestor relatări cu tradiţiile textuale europene sau cu aşteptările europenilor. Cam la fel se întâmplă şi cu tratarea textelor ulterioare din Tlaxcala: mărturiile detaliate care s-au păstrat despre dezbaterile consiliului municipal din deceniile imediat ulterioare cuceririi spaniole, *Actas Tlaxcalan*, care atestă din plin atât talentele oratorice ale politicienilor indigeni, cât şi uşurinţa cu care

abordau principiile de luare a deciziilor pe bază de consens şi dezbaterea argumentată[58].

Aţi putea crede că toate acestea ar fi de interes pentru istorici. În schimb, ceea ce par ei să considere cu adevărat demn de dezbătut este măsura în care moravurile democratice ce reies din texte ar putea fi un soi de adaptare aproape miraculoasă a „viclenilor indieni” la aşteptările politice ale stăpânilor lor europeni: în fapt, un fel de simulacru sofisticat[59]. Nu este clar de ce îşi imaginează aceşti istorici că o adunătură de călugări, mici nobili şi soldaţi spanioli din secolul al XVI-lea ar fi ştiut ceva despre procedura democratică (sau că ar fi fost impresionaţi de aceasta), având în vedere că în Europa opinia publică educată era aproape uniform antidemocratică la acea vreme. Dacă învăţa cineva ceva nou din această întâlnire, aceia erau cu siguranţă spaniolii.

În actualul climat intelectual, se consideră oarecum riscant să sugerezi că tlaxcaltecii au fost altceva decât cinici sau victime: rişti să fii acuzat de romantism naiv[60]. De fapt, astăzi, aproape orice încercare de a sugera că europenii au învăţat ceva cu valoare morală sau socială de la amerindieni este probabil să fie întâmpinată ori cu o uşoară batjocură şi cu acuzaţii de complacere în clişeul „nobilului sălbatic”, ori, câteodată, cu o punere la zid aproape isterică[61].

Dar există argumente serioase în favoarea ideii că deliberările consemnate de izvoarele spaniole sunt exact ceea ce par a fi – o imagine a modului cum funcţiona guvernarea colectivă a indigenilor – şi, dacă aceste deliberări seamănă superficial cu dezbaterile consemnate de Tucidide sau Xenofon, motivul este că, ei bine, nu există chiar atât de multe moduri de a desfăşura o dezbatere politică. Cel puţin o sursă spaniolă oferă o confirmare explicită în acest sens. Aici apelăm la călugărul Toribio din Benavente, numit de localnici Motolinía („Săracul”) din cauză că umbla în zdrenţe, poreclă pe care acesta pare s-o fi adoptat cu plăcere. Lui Motolinía şi surselor sale tlaxcaltece – printre care se număra şi Antonio Xicohténcatl, cel mai probabil un nepot al lui Xicohténcatl cel Bătrân – le datorăm *Historia de los Indios de la Nueva España* (1541)[62].

Motolinía confirmă observaţia iniţială a lui Cortés: că Tlaxcala era într-adevăr o republică indigenă guvernată nu de un rege şi nici măcar de nişte persoane care să fi deţinut funcţii rotative (ca la Cholula), ci de un consiliu de demnitari aleşi (*teuctli*) care răspundeau în faţa tuturor cetăţenilor. Nu se ştie exact câţi membri făceau parte din înaltul consiliu al Tlaxcalei: izvoarele spaniole sugerează un număr cuprins între 50 şi 200 de persoane. Poate că numărul acestora depindea de problema în discuţie. Din păcate, nici nu oferă vreun detaliu despre modul cum erau selectaţi aceşti indivizi pentru funcţie sau cine era eligibil (alte oraşe din Puebla, inclusiv cele regale, roteau funcţiile oficiale între reprezentanţii *calpolli*). Cu toate acestea, în ceea ce priveşte

modalităţile de pregătire şi instruire politică ale tlaxcaltecilor, relatarea lui Motolinía prinde viaţă.

Cei care aspirau la un rol în consiliul Tlaxcalei, de la care nu se aştepta nimeni să fie carismatic sau să fie în stare să-şi întreacă rivalii, o făceau într-un spirit de autodepreciere – chiar cumva ruşinaţi. Li se cerea să li se subordoneze oamenilor din oraş. Pentru a se asigura că această subordonare nu era doar de faţadă, fiecare dintre ei era pus la încercare, începând cu expunerea obligatorie la abuzuri publice, considerată răsplata cuvenită pentru ambiţie, şi apoi – cu egoul în zdrenţe – politicianul aspirant intra într-o lungă perioadă de izolare, în care trebuia să treacă prin alte încercări: post, privare de somn, sângerare şi un regim strict de educaţie morală. Iniţierea se încheia cu un „debut” al funcţionarului public nou-format, care implica ospeţe şi sărbătoriri[63].

În mod clar, preluarea unei funcţii în această democraţie autohtonă necesita trăsături de personalitate foarte diferite de cele pe care noi le considerăm de la sine înţelese în politica electorală modernă. Cu privire la acest ultim aspect, merită să ne amintim că scriitorii din Grecia Antică erau foarte conştienţi de tendinţa ca alegerile să aducă în faţă lideri carismatici cu aspiraţii tiranice. Din acest motiv ei considerau alegerile un mod aristocratic de numire politică, în contradicţie cu principiile democratice; şi, de aceea, de-a lungul unei mari părţi a istoriei Europei, s-a presupus că modul cu adevărat democratic de ocupare a funcţiilor era prin tragere la sorţi.

Poate că Hernán Cortés a lăudat Tlaxcala ca pe o arcadie agrară şi comercială, dar, după cum explică Motolinía, atunci când cetăţenii săi s-au gândit la propriile valori politice, au considerat că aceste valori veneau din deşert. La fel ca şi altor vorbitori de nahuatl, inclusiv aztecii, tlaxcaltecilor le plăcea să spună că se trag din cicimeci. Aceştia erau consideraţi vânătorii-culegători iniţiali care duceau o viaţă ascetică în deşerturi şi păduri, locuind în colibe primitive, fără a cunoaşte viaţa în sate sau oraşe, respingând porumbul şi mâncarea gătită, fără îmbrăcăminte sau o religie organizată şi trăind doar din resurse sălbatice[64]. Chinurile îndurate de aspiranţii la funcţia de consilier în Tlaxcala erau o reamintire a necesităţii de a cultiva calităţile cicimecilor (care, în cele din urmă, trebuiau să fie echilibrate de virtuţile toltece ale războinicului urban; care anume era echilibrul corect era un subiect mult dezbătut printre tlaxcalteci).

Dacă toate acestea ne par cumva cunoscute, trebuie să ne întrebăm de ce. Călugării spanioli vor fi sesizat fără îndoială în aceste poveşti ecouri ale unor modele ale virtuţii republicane din Lumea Veche – acelaşi filon atavic care merge de la profeţii biblici până la Ibn Khaldūn, ca să nu mai vorbim de propria etică a renunţării la lume. Corespondenţele sunt atât de apropiate, încât începem

să ne întrebăm dacă, în autoetnografia lor, în acest caz, tlaxcaltecii nu cumva chiar li s-au prezentat spaniolilor în termeni pe care ştiau că aceştia îi vor recunoaşte şi îi vor înţelege imediat. Cu siguranţă, ştim că cetăţenii din Tlaxcala au pus în scenă câteva spectacole de teatru remarcabile pentru cuceritorii lor, inclusiv o reprezentaţie, în 1539, a cuceririi Ierusalimului de către cruciaţi, în care punctul culminant a fost un botez colectiv al păgânilor (adevăraţi), îmbrăcaţi în mauri[65].

Este posibil ca observatorii spanioli să fi aflat chiar din surse tlaxcaltece sau aztece ce înseamnă să fi fost cândva un „nobil sălbatic”. Nu putem exclude nici posibilitatea ca ideile indigenilor mexicani pe această temă să fi pătruns în curente mai largi de gândire politică europeană ce au prins forţă abia pe vremea lui Rousseau, a cărui stare naturală se potriveşte alarmant de fidel cu cronica lui Motolinía despre cicimeci, până la „locuinţele primitive sub formă de colibe” în care se presupune că ar fi trăit aceştia. Poate că unele dintre seminţele poveştii noastre evoluţioniste despre cum a început totul cu nişte vânători-culegători simpli şi egalitari au fost sădite chiar acolo, în imaginaţia amerindienilor care locuiau în oraşe.

Dar ne abatem de la subiect.

Printre toate aceste poziţionări reciproce, ce putem conchide de fapt despre constituţia politică a oraşului Tlaxcala în momentul cuceririi spaniole? Chiar era o democraţie urbană funcţională şi, dacă da, câte alte asemenea democraţii ar fi putut exista în Americile precolumbiene? Sau ne confruntăm cu un miraj, o invocare strategică a „comunităţii ideale”, furnizată unui public receptiv de călugări milenarişti? Oare elementele de istorie s-or fi combinat cu cele de mimetism?

Dacă ne-am baza doar pe izvoare scrise, ar exista întotdeauna loc de îndoială; dar arheologii confirmă că, în secolul al XIV-lea d.Hr., oraşul Tlaxcala era, de fapt, deja organizat pe o bază complet diferită de cea a oraşului Tenochtitlán. Nu există nicio urmă de palat sau de templu central şi niciun mare teren ceremonial de joc cu mingea (un cadru important, reamintim, pentru ritualul regal în alte oraşe mesoamericane). În schimb, cercetările arheologice dezvăluie un peisaj urban dedicat aproape în întregime reşedinţelor bine amenajate ale cetăţenilor săi, construite la standarde uniform de înalte în jurul a peste douăzeci de pieţe de cartier, toate înălţate pe nişte mari terase de pământ. Cele mai mari adunări municipale erau găzduite într-un complex civic numit Tizatlán, dar acesta era situat în afara oraşului propriu-zis, cu spaţii pentru evenimente publice la care se intra prin porţi largi[66].

Astfel, cercetările arheologice moderne confirmă existenţa unei republici indigene la Tlaxcala cu mult înainte ca Hernán Cortés să pună piciorul pe

pământ mexican, în timp ce izvoarele scrise de mai târziu ne arată legitimitatea sa democratică. Contrastele cu alte oraşe mesoamericane cunoscute de la vremea aceea sunt destul de izbitoare – deşi ar trebui spus că şi Atena secolului al V-lea era un fel de caz izolat, fiind înconjurată de regate minore şi de oligarhii. Dar nici nu ar trebui să se pună excesiv de mult accent pe aceste contraste. Ce am învăţat în acest capitol este că tradiţiile politice ale Tlaxcalei nu sunt o anomalie, ci se înscriu într-un acelaşi curent general al dezvoltării urbane care poate fi urmărit, în linii mari, până la experimentele de protecţie socială întreprinse cu 1.000 de ani mai devreme la Teotihuacán. În ciuda pretenţiilor aztecilor că ar fi avut o relaţie specială cu acel oraş părăsit, Tlaxcala a făcut parte din moştenirea sa cel puţin la fel de mult ca şi capitala aztecilor, Tenochtitlán – şi, în majoritatea aspectelor cu adevărat semnificative, chiar mai mult.

De fapt, conducătorii azteci ai Tenochtitlánului au fost cei care au rupt-o în cele din urmă cu tradiţia, creând un imperiu agresiv care era, într-un fel, mai apropiat de modelele politice europene dominante ale vremii sau de ceea ce a ajuns să fie numit de atunci „stat”. În capitolul următor, intenţionăm să ne întoarcem şi să analizăm acest termen. Ce este mai exact un stat? Marchează el cu adevărat o fază cu totul nouă în istoria omenirii? Şi mai este util acest termen?

10

De ce statul nu are o origine

Începuturile umile ale suveranității, birocrației și politicii

Căutarea „originilor statului” durează de aproape tot atâta timp și este contestată cu aproape tot atâta înverșunare ca și cea a „originilor inegalității sociale” – și, în multe privințe, este la fel de zadarnică. În general se acceptă că, în prezent, cam toată lumea de pe glob trăiește sub autoritatea unui stat; de asemenea, mulți consideră că organizări politico-administrative din trecut precum Egiptul faraonic, China dinastiei Shang, Imperiul Incaș sau regatul Benin se califică drept state sau cel puțin „state timpurii”. Însă, în absența unui consens în rândul sociologilor cu privire la ceea ce este de fapt un stat, provocarea constă în formularea unei definiții care să includă toate aceste cazuri fără să devină atât de cuprinzătoare încât să-și piardă absolut orice sens. Acest lucru s-a dovedit a fi surprinzător de greu de făcut.

Termenul *stat* a intrat în uzul comun abia la sfârșitul secolului al XVI-lea, când a fost inventat de un jurist francez pe nume Jean Bodin, care a scris, printre multe altele, un influent tratat despre farmece, vârcolaci și istoria vrăjitorilor. (El mai este amintit astăzi și pentru faptul că ura profund femeile.) Dar poate primul care a încercat să dea o definiție sistematică a fost un filosof german pe nume Rudolf von Jhering, care, la sfârșitul secolului al XIX-lea, a propus ca statul să fie definit drept orice instituție care deține monopolul asupra utilizării legitime a forței coercitive pe un anumit teritoriu (această definiție a ajuns între timp să fie asociată cu sociologul Max Weber). Conform acestei definiții, o entitate este un „stat” dacă revendică un anumit teritoriu și insistă că, în interiorul granițelor lui, este singura instituție ai cărei reprezentanți pot să ucidă oameni, să-i bată, să le taie părți ale corpului ori să-i închidă în cuști; sau, așa cum sublinia von Jhering, care poate decide cine altcineva are dreptul să procedeze astfel în numele său.

Definiția lui von Jhering se aplica destul de bine statelor moderne. Cu toate acestea, a devenit curând limpede că, în cea mai mare parte a istoriei omenirii, conducătorii fie nu au emis pretenții atât de grandioase, fie, dacă au făcut-o, pretențiile lor la monopolul asupra forței coercitive aveau cam același statut ca și

pretenţiile lor de a controla mareele sau norii. Ca să păstrăm definiţia lui von Jhering şi Weber, ar trebui fie să conchidem că, de pildă, Babilonul lui Hammurabi, Atena lui Socrate şi Anglia lui William Cuceritorul nu erau deloc state, fie să găsim o definiţie mai flexibilă ori mai nuanţată. Marxiştii au oferit una: ei au sugerat că statele şi-au făcut prima dată apariţia în istorie pentru a proteja puterea unei clase conducătoare emergente. De îndată ce apare un grup de oameni care trăiesc în mod obişnuit din munca altora, argumentau ei, aceştia creează în mod necesar un aparat de guvernare, motivat oficial prin nevoia de a-şi proteja drepturile de proprietate, în realitate pentru a-şi păstra avantajul (o linie de gândire foarte apropiată de tradiţia lui Rousseau). Această definiţie readucea Babilonul, Atena şi Anglia medievală în sfera de aplicare, dar, de asemenea, introducea noi probleme conceptuale, cum ar fi definirea exploatării. Plus că nu era deloc pe gustul liberalilor, excluzând orice posibilitate ca statul să devină vreodată o instituţie benevolentă.

În cea mai mare parte a secolului XX, oamenii de ştiinţă din domeniul social au preferat să definească statul în termeni pur funcţionali. Pe măsură ce societatea devenea mai complexă, susţineau ei, era din ce în ce mai necesar ca oamenii să creeze structuri de comandă de sus în jos pentru a coordona totul. Aceeaşi logică este încă urmată în esenţă de majoritatea teoreticienilor contemporani ai evoluţiei sociale. Dovezile de „complexitate socială” sunt considerate automat probe ale existenţei unui soi de aparat de guvernare. Dacă se poate vorbi, să zicem, de o ierarhie cu patru niveluri a aşezărilor (de exemplu, oraşe, târguri, sate, cătune) şi dacă măcar în unele dintre aceste aşezări existau oameni axaţi exclusiv pe o anumită îndeletnicire (olari, fierari, călugări şi călugăriţe, muzicanţi sau militari de carieră), atunci orice aparat care le administra trebuia să fie ipso facto un stat. Şi, chiar dacă acest aparat nu pretindea un monopol asupra forţei sau nu susţinea o clasă a elitelor care să trăiască pe spinarea truditorilor ignoranţi, asta avea să se întâmple inevitabil, mai devreme sau mai târziu. Această definiţie are şi ea avantajele sale, mai ales atunci când se fac speculaţii despre societăţile foarte vechi, ale căror natură şi organizare trebuie deslușite din vestigii fragmentare; dar logica sa este în întregime circulară. Practic, tot ce ne spune este că, din moment ce statele sunt complicate, orice structură socială complicată trebuie să fie, prin urmare, un stat.

De fapt, aproape toate aceste formulări teoretice „clasice” din secolul trecut au pornit exact de la această ipoteză: că orice societate mare şi complexă are obligatoriu nevoie de un stat. Adevăratul măr al discordiei a fost: de ce? Din nişte motive practice întemeiate? Sau pentru că orice astfel de societate ar produce în mod necesar un surplus material, iar dacă există un surplus material – ca, de pildă, tot acel peşte afumat de pe Coasta de Nord-Vest a Pacificului –,

atunci vor exista, inevitabil, și oameni care ar izbuti să acapareze o parte disproporţionată din el?

După cum am văzut deja în capitolul 8, aceste ipoteze nu prea stau în picioare în cazul primelor orașe. Urukul timpuriu, de exemplu, nu pare să fi fost un „stat” în niciun sens propriu-zis al cuvântului; mai mult, atunci când apare o conducere de sus în jos în regiunea Mesopotamiei antice, acest lucru nu se petrece în metropolele „complexe” din văile fluviale de la șes, ci în rândul micilor societăţi „eroice” de la poalele munţilor din jur, care erau ostile însuși principiului administrației și, prin urmare, nu par să se califice nici ele drept „state”. Dacă există o paralelă etnografică potrivită pentru aceste din urmă grupuri, ea ar putea fi găsită în societățile de pe Coasta de Nord-Vest, întrucât și acolo conducerea politică se afla în mâinile unor aristocraţi războinici lăudăroși și vanitoși, care concurau în cadrul unor competiții extravagante pentru titluri, odoare, loialitatea oamenilor de rând și proprietatea asupra sclavilor. Reamintim aici că haida, tlingit și ceilalţi nu numai că nu aveau nimic ce s-ar putea numi aparat de stat, ci nu dispuneau nici de vreun fel de instituții de guvernare formale[1].

S-ar putea spune deci că „statele” au apărut atunci când cele două forme de guvernare (birocratică și eroică) au fuzionat. S-ar putea aduce argumente în acest sens. Dar, în egală măsură, ne-am putea întreba dacă acest lucru este chiar așa de important. Dacă este posibil să existe monarhi, aristocrații, sclavie și forme extreme de dominație patriarhală chiar și în absența unui stat (cum, evident, s-a întâmplat) și dacă este la fel de posibil să se mențină sisteme complexe de irigații sau să se dezvolte știința și filosofia abstractă fără un stat (cum, de asemenea, se pare că s-a întâmplat), atunci ce învățăm, de fapt, despre istoria omenirii stabilind că o entitate politică este ceea ce am dori să descriem ca fiind un „stat”, iar alta nu este? Nu există oare întrebări mai interesante și mai importante pe care le-am putea pune?

În acest capitol vom explora posibilitatea ca acestea să existe. Cum ar arăta istoria dacă – în loc să presupunem că trebuie să existe o asemănare internă profundă între guvernările din, să zicem, Egiptul Antic și Marea Britanie modernă, iar sarcina noastră ar fi, prin urmare, să ne dăm seama despre ce anume este vorba – am privi întreaga problemă cu alți ochi? Nu există nicio îndoială că, în cele mai multe dintre zonele în care s-au dezvoltat orașe, au apărut până la urmă și regate și imperii puternice. Ce aveau acestea în comun? Adică aveau ceva în comun? Ce ne spune cu adevărat apariția lor despre istoria libertății și egalității oamenilor sau despre pierderea acestora? Marchează ele o ruptură fundamentală de ceea ce a fost înainte? Iar dacă da, în ce fel?

În care formulăm o teorie despre cele trei forme elementare de dominație și începem să explorăm implicațiile sale pentru istoria omenirii

Cel mai bun mod de a aborda această sarcină, sugerăm noi, este revenind la principiile de bază. Am vorbit deja despre formele fundamentale, chiar primare ale libertății: libertatea de a circula; libertatea de a nu asculta ordinele; libertatea de a reorganiza relațiile sociale. Putem vorbi la fel și despre forme elementare de dominație?

Să ne amintim cum Rousseau, în celebrul său experiment de gândire, era de părere că totul se reduce la proprietatea privată, în special la proprietatea asupra pământului: în acel moment teribil în care un om a înălțat pentru prima dată un gard și a spus: „Acest teritoriu este al meu și numai al meu”, toate formele ulterioare de dominație – și, prin urmare, toate catastrofele ulterioare – au devenit inevitabile. După cum am văzut, această obsesie legată de drepturile de proprietate ca bază a societății și ca fundament al puterii sociale este un fenomen specific occidental – ba chiar, în cazul în care conceptul de „Occident” are vreo semnificație reală, ea s-ar referi probabil la acea tradiție juridică și intelectuală care concepe societatea în acești termeni. Așadar, pentru a începe un experiment de gândire ușor diferit, ar fi bine să pornim chiar de aici. Ce spunem de fapt atunci când afirmăm că puterea unei aristocrații feudale, a unei nobilimi funciare sau a proprietarilor absenți este „bazată pe pământ”?

Folosim adesea un astfel de limbaj ca să eliminăm abstracțiunile vagi sau afirmațiile pretențioase când abordăm realități materiale simple. De exemplu, celor două partide politice dominante din Anglia secolului al XIX-lea, whig și tory, le plăcea să afirme că între ele este o confruntare de idei: o anumită concepție a liberalismului pieței libere *versus* o anumită viziune despre tradiție. Un adept al materialismului istoric ar putea obiecta că, de fapt, whig reprezentau interesele claselor negustorești, iar tory pe cele ale proprietarilor de pământuri. Bineînțeles că are dreptate. Ar fi nesăbuit să negăm acest lucru. Ceea ce am putea pune la îndoială totuși este premisa că proprietatea „funciară” (sau orice altă formă de proprietate) este, în sine, deosebit de materială. Da: solul, pietrele, iarba, gardurile vii, clădirile agricole și hambarele sunt lucruri materiale; dar, atunci când se vorbește de „proprietate funciară”, se are în vedere, de fapt, pretenția unui individ de a avea acces și control exclusive asupra solului, pietrelor, ierbii, gardurilor vii etc. de pe un anumit teritoriu în totalitatea lor. În practică, acest lucru înseamnă un drept legal de a nu permite accesul nimănui

altcuiva. Un teren este cu adevărat numai „al tău”, în acest sens, doar dacă nimănui nu i-ar trece prin cap să-ți conteste pretențiile asupra lui sau dacă ai posibilitatea de a chema când dorești niște oameni înarmați ca să amenințe ori să atace pe oricine nu este de acord sau pur și simplu intră fără permisiune și refuză să mai plece. Chiar dacă îi împuști chiar tu pe cei care ți-au încălcat proprietatea, tot trebuie ca alții să fie de acord că aveai dreptul să faci acest lucru. Cu alte cuvinte, „proprietatea funciară” nu este constituită doar din solul, iarba sau pietrele propriu-zise. Este o înțelegere juridică, menținută printr-o combinație subtilă de moralitate și amenințare cu violența. De fapt, proprietatea funciară ilustrează perfect logica a ceea ce Rudolf von Jhering numea monopol al statului asupra violenței în limitele unui teritoriu – doar că în limitele unui teritoriu mult mai mic decât cel al unui stat național.

Toate acestea ar putea părea puțin abstracte, dar reprezintă o descriere simplă a ceea ce se întâmplă în realitate, după cum știe foarte bine orice cititor care a încercat vreodată să ocupe un teren sau o clădire ori chiar să răstoarne un guvern. Știm cu toții că, în ultimă instanță, totul se rezumă la o problemă simplă: dacă cineva va primi eventual ordinul de a te îndepărta cu forța, iar în caz că se întâmplă asta, totul depinde de voința respectivului de a executa ordinele. Revoluțiile sunt rareori câștigate în luptă deschisă. De obicei, atunci când câștigă revoluționarii, motivul este că majoritatea celor trimiși să-i zdrobească refuză să tragă sau pur și simplu pleacă acasă.

Să însemne asta că proprietatea, ca și puterea politică, derivă în ultimă instanță (după cum a spus atât de delicat președintele Mao) „din țeava unui pistol” – sau, în cel mai bun caz, din capacitatea de a controla loialitatea celor instruiți să folosească arme?

Nu. Sau nu chiar.

Pentru a ilustra de ce nu și pentru a ne continua experimentul de gândire, să luăm un alt tip de proprietate. De exemplu, un colier de diamante. Dacă Kim Kardashian se plimbă pe stradă, la Paris, purtând un colier de diamante în valoare de milioane de dolari, ea nu numai că își afișează bogăția, ci își etalează și puterea asupra violenței, deoarece toată lumea presupune că nu ar putea face acest lucru fără existența, vizibilă sau nu, a unui detașament de bodyguarzi înarmați, instruiți să intervină în caz că apar niște potențiali hoți. Drepturile de proprietate de toate tipurile sunt în esență susținute de ceea ce juriștii precum von Jhering au numit eufemistic „forță”. Dar să ne imaginăm, pentru o clipă, ce s-ar întâmpla dacă toți oamenii de pe pământ ar deveni brusc invulnerabili din punct de vedere fizic. Să zicem că toți ar bea o poțiune care ar face imposibil ca cineva să facă rău altcuiva. Ar mai putea Kim Kardashian să-și păstreze drepturile exclusive asupra bijuteriilor sale?

Ei bine, poate că nu, dacă le afișează prea des, fiindcă cineva probabil că le-ar fura; dar cu siguranță ar putea s-o facă dacă ar ține bijuteriile ascunse într-un seif, a cărui combinație s-o știe doar ea, purtându-le doar în fața unui public de încredere, la evenimente care nu sunt anunțate în prealabil. Există așadar încă o modalitate de a te asigura că ai acces la drepturi pe care alții nu le au: controlul informațiilor. Doar Kim și cei mai apropiați confidenți ai ei știu unde sunt păstrate în mod normal diamantele sau când este posibil ca ea să le poarte. Asta se aplică evident tuturor formelor de proprietate care sunt în esență susținute de „amenințarea cu forța” – proprietatea funciară, mărfurile din magazine și așa mai departe. Dacă oamenii ar fi incapabili să-și facă rău unii altora, nimeni nu ar putea să declare că ceva este absolut sacru pentru sine ori să apere acel lucru de „toată lumea”. Ar putea doar să-i excludă pe cei care ar accepta să fie excluși.

Totuși, hai să ducem experimentul un pas mai departe și să ne imaginăm că toată lumea de pe pământ a băut altă poțiune, care îi face pe toți incapabili să păstreze un secret, rămânând în același timp incapabili să se rănească fizic unii pe alții. Accesul la informații, precum și la forță a fost acum egalizat. Mai poate Kim să-și păstreze diamantele? Posibil. Dar numai dacă reușește să convingă pe absolut toată lumea că, fiind Kim Kardashian, este o ființă umană unică și atât de extraordinară, încât chiar merită să aibă lucruri pe care nu le poate avea nimeni altcineva.

Am dori să sugerăm că aceste trei principii – să le numim controlul violenței, controlul informațiilor și carisma personală – sunt, de asemenea, cele trei posibile temelii ale puterii sociale[2]. Amenințarea cu violența tinde să fie cea mai fiabilă, motiv pentru care a devenit baza sistemelor uniforme de drept de pretutindeni; carisma tinde să fie cea mai efemeră. De obicei, toate trei coexistă într-o anumită măsură. Chiar și în societățile în care violența interpersonală este rară, se pot găsi ierarhii bazate pe cunoaștere. Nici măcar nu contează prea mult despre ce fel de cunoaștere este vorba: poate vreun tip de know-how tehnic (să zicem, metode de topire a cuprului sau de utilizare a plantelor medicinale); sau poate ceva ce noi considerăm a fi niște tâmpenii (numele celor douăzeci și șapte de iaduri și treizeci și nouă de ceruri și ce creaturi ar fi probabil să întâlnești dacă ai ajunge pe-acolo).

Astăzi, este ceva obișnuit (de pildă, în unele părți ale Africii și în Papua – Noua Guinee) să întâlnim ceremonii de inițiere atât de complexe, încât necesită un management birocratic, prin care inițiaților li se prezintă treptat niveluri din ce în ce mai înalte de cunoaștere ocultă, în societăți în care nu există altfel niciun fel de rang formal. Chiar și acolo unde nu există astfel de ierarhii ale cunoașterii, vor exista întotdeauna, evident, diferențe individuale. Unii oameni vor fi considerați mai fermecători, mai amuzanți, mai inteligenți sau mai atrăgători

fizic decât alţii. Asta va conta întotdeauna într-un fel, chiar şi în cadrul unor grupuri care dezvoltă măsuri complexe de protecţie pentru a se asigura că nu se întâmplă acest lucru (cum ar fi, de exemplu, batjocorirea rituală a vânătorilor pricepuți în rândul unor vânători-culegători „egalitari” precum hadza).

După cum am observat, un etos egalitar poate urma două direcții: fie poate să nege în totalitate aceste particularități individuale și să insiste că oamenii sunt (sau cel puțin ar trebui să fie) tratați ca și cum ar fi identici, fie le poate celebra particularităţile într-un mod care să sugereze că fiecare este atât de profund diferit, încât orice clasament general devine de neconceput. (La urma urmei, cum îl poți compara pe cel mai bun pescar cu cel mai demn bătrân, cu persoana care spune cele mai amuzante glume și așa mai departe?) În astfel de cazuri, s-ar putea întâmpla ca anumite „persoane extreme” – dacă le putem numi așa – să obțină un rol remarcabil, chiar de conducător. Ne putem gândi aici la profeții nuer sau la anumiți șamani amazonieni, la *mpomasy* sau astrologii-magicieni malgași ori chiar la mormintele „bogate” din paleoliticul superior, care se axează atât de des pe indivizi cu atribute fizice (și probabil și de alt tip) izbitor de ieșite din comun. După cum sugerează însă aceste exemple, astfel de personaje sunt atât de extrem de neobișnuite, încât ar fi dificil ca autoritatea lor să fie transformată într-o putere permanentă de orice tip.

Ceea ce ne interesează cu adevărat la aceste trei principii este că fiecare dintre ele a devenit baza unor instituții considerate acum fundamentale pentru statul modern. În cazul controlului asupra violenței, este evident. Statele moderne sunt „suverane”: ele dețin puterea pe care o aveau odinioară regii, ceea ce, în practică, se traduce prin monopolul lui von Jhering asupra utilizării legitime a forței coercitive pe teritoriul lor. În teorie, un suveran adevărat exercita o putere care era mai presus și dincolo de lege. Regii din vremuri străvechi erau rareori capabili să exercite sistematic această putere (de multe ori, după cum am văzut, presupusa lor putere absolută nu însemna de fapt decât că ei erau singurii care puteau aplica o violență arbitrară pe o rază de aproximativ 100 de metri în jurul locului în care se aflau la un moment dat). În statele moderne, exact același tip de putere este înmiit deoarece este combinat cu al doilea principiu: birocrația. Așa cum observa Weber, marele sociolog al birocrației, cu mult timp în urmă, organizațiile administrative se bazează întotdeauna nu doar pe controlul informațiilor, ci și pe „secrete oficiale” de un tip sau altul. Acesta este motivul pentru care agentul secret a devenit simbolul mitic al statului modern. James Bond, cu permisul său pentru crimă, combină carisma, secretele și puterea de a folosi violența fără să fie tras la răspundere, sprijinit de un amplu aparat birocratic.

Combinația dintre suveranitate și tehnici administrative sofisticate de

stocare şi clasificare a informaţiilor introduce tot felul de ameninţări la adresa libertăţii individuale – face posibile statele supravegherii şi regimurile totalitare –, dar acest pericol, suntem mereu asiguraţi, este contrabalansat de un al treilea principiu: democraţia. Statele moderne sunt democratice sau cel puţin aşa se consideră în general că ar trebui ele să fie de fapt. Cu toate acestea, în statele moderne, democraţia este concepută foarte diferit faţă de, să zicem, funcţionarea unei adunări dintr-un oraş antic, care delibera colectiv cu privire la problemele comune. Democraţia aşa cum am ajuns s-o cunoaştem noi este mai degrabă un joc cu învingători şi învinşi, care se desfăşoară între indivizi excepţionali, noi, ceilalţi, fiind reduşi în mare măsură la rolul de spectatori.

Dacă încercăm să găsim un precedent antic pentru *acest* aspect al democraţiei moderne, nu ar trebui să ne raportăm la adunările din Atena, Siracuza sau Corint, ci – în mod paradoxal – la întrecerile aristocraţilor din „epocile eroice", cum ar fi cele descrise în *Iliada*, cu nesfârşitele ei *agon*-uri: curse, dueluri, jocuri, daruri şi sacrificii. După cum am observat în capitolul 9, filosofii politici din oraşele greceşti de mai târziu nici măcar nu considerau alegerile o modalitate democratică de selectare a candidaţilor pentru funcţii publice. Metoda democratică era tragerea la sorţi sau loteria, foarte asemănătoare cu modalitatea modernă de desemnare a juraţilor. Se presupunea că alegerile ţin de modalitatea aristocratică (aristocraţie însemnând „domnia celor mai buni"), permiţându-le oamenilor de rând – la fel ca slujitorii dintr-o aristocraţie eroică de modă veche – să decidă cine dintre cei de familie bună ar trebui să fie considerat cel mai bun dintre toţi; de familie bună, în acest context, se referea pur şi simplu la toţi cei care îşi puteau permite să-şi petreacă o mare parte din timp jucându-se de-a politica[3].

Aşa cum accesul la violenţă, informaţii şi carismă defineşte posibilităţile de dominaţie socială, la fel şi statul modern se defineşte ca o combinaţie între suveranitate, birocraţie şi un teren politic competitiv[4]. Pare aşadar firesc să examinăm istoria şi din această perspectivă; dar, de îndată ce încercăm să facem asta, ne dăm seama că nu există niciun motiv real pentru care aceste trei principii ar trebui să se combine şi cu atât mai puţin să se consolideze reciproc în modul precis pe care am ajuns să-l aşteptăm de la guvernele de astăzi. În primul rând, cele trei forme elementare de dominaţie au origini istorice complet separate. Am văzut deja acest lucru în Mesopotamia antică, unde, iniţial, societăţile birocratico-negustoreşti din văile fluviilor erau în conflict cu sistemele politice eroice din zonele deluroase şi cu nenumăraţii lor prinţişori meschini, care se luptau pentru loialitatea servitorilor prin întreceri spectaculoase de un fel sau altul; la rândul lor, oamenii din zonele deluroase respingeau însuşi principiul administrării.

De asemenea, nu există nicio dovadă convingătoare că oraşele mesopotamiene antice, chiar şi atunci când erau conduse de dinastii regale, au reuşit să obţină o suveranitate teritorială reală, astfel încât suntem încă departe de ceva care să semene cu o versiune embrionară a statului modern[5]. Cu alte cuvinte, acestea pur şi simplu nu erau state în sensul definit de von Jhering; şi, chiar dacă ar fi fost, nu are sens să definim un stat doar în termeni de suveranitate. Să ne amintim exemplul populaţiei natchez din Louisiana, al cărei Mare Soare exercita o putere absolută în cadrul propriului Mare Sat (destul de mic), unde putea să poruncească execuţii sumare şi să-şi însuşească bunuri cam cum îi trecea prin cap, dar ai cărui supuşi îl ignorau în mare măsură atunci când nu era prin preajmă. Regalitatea divină a populaţiei nilotice shilluk din estul Africii funcţiona cam la fel: existau foarte puţine limite privind ceea ce le putea regele face celor ce se aflau în prezenţa sa fizică, dar, totodată, nu era nimic care să semene măcar vag cu un aparat administrativ, capabil să traducă puterea lui suverană în ceva mai stabil sau mai extins: niciun sistem de impozitare, niciun sistem care să impună poruncile regale sau măcar să raporteze dacă acestea au fost sau nu ascultate.

După cum putem începe acum să înţelegem, statele moderne sunt, de fapt, un amalgam de elemente care s-au coagulat întâmplător la un moment dat în istoria omenirii – şi care, probabil, sunt acum din nou în curs de separare (gândiţi-vă, de exemplu, că avem în prezent birocraţii planetare, cum ar fi OMC sau FMI, fără un principiu corespunzător al suveranităţii globale). Atunci când istoricii, filosofii sau politologii discută despre originea statului în Perú sau în China antică, ei de fapt proiectează retrospectiv această constelaţie destul de neobişnuită de elemente, încercând, de obicei, să găsească un moment în care ceva ce semăna cu puterea suverană a fuzionat cu ceva ce semăna cu un sistem administrativ (terenul politic competitiv este considerat de obicei oarecum opţional). Ceea ce îi interesează este tocmai cum şi de ce s-au combinat aceste elemente de fapt.

De pildă, o versiune standard a evoluţiei politice umane prezentată de generaţiile anterioare de cercetători era că statele au apărut din necesitatea de a gestiona sisteme complexe de irigaţii sau poate doar concentraţii mari de oameni şi de informaţii. Asta a generat puterea de sus în jos, care, la rândul ei, a ajuns să fie temperată, în cele din urmă, de instituţii democratice. Asta ar implica o secvenţă de dezvoltare cam ca aceasta:

Administraţie → Suveranitate → (eventual) Politică carismatică

Aşa cum am arătat în capitolul 8, dovezile contemporane din Eurasia antică

indică acum un tipar diferit, în care sistemele administrative urbane inspiră o contrareacţie culturală (alt exemplu de schismogeneză), sub forma unor principate puse pe gâlceavă din ţinuturile muntoase („barbari”, din perspectiva locuitorilor oraşelor)[6], ceea ce duce în cele din urmă la stabilirea unora dintre aceşti prinţi în oraşe şi la sistematizarea puterii lor:

Administraţie → Politică carismatică → Suveranitate
(prin schismogeneză)

Este posibil să se fi întâmplat aşa în unele cazuri – de exemplu, în Mesopotamia –, dar pare puţin probabil să fie singurul mod în care astfel de evoluţii pot duce la o organizare care (cel puţin pentru noi) seamănă cu un stat. În alte locuri şi în alte epoci – adesea în momente de criză – procesul poate începe cu ridicarea la roluri preeminente a unor indivizi carismatici, care îi inspiră pe adepţii lor să o rupă radical cu trecutul. Cu timpul, astfel de figuri emblematice îşi asumă un soi de autoritate absolută, cosmică, ce se traduce în cele din urmă într-un sistem de roluri şi funcţii birocratice[7]. În acest caz parcursul ar putea arăta mai degrabă aşa:

Viziune carismatică → Suveranitate → Administraţie

Ceea ce punem noi aici la îndoială nu este vreo formulă anume, ci teleologia din spatele ei. Toate aceste teorii par să presupună că există un singur punct final posibil al acestui proces: că aceste diferite tipuri de dominaţie erau cumva menite să se combine, mai devreme sau mai târziu, obţinându-se ceva asemănător cu forma particulară adoptată de statele naţionale moderne în America şi Franţa la sfârşitul secolului al XVIII-lea, formă care a fost impusă treptat şi în restul lumii după cele două războaie mondiale.

Dar dacă nu ar fi aşa?

Vom vedea aici ce se întâmplă dacă abordăm istoria unora dintre primele regate şi imperii ale lumii fără astfel de idei preconcepute. Alături de originile statului, vom lăsa deoparte şi noţiuni la fel de vagi şi de teleologice precum „naşterea civilizaţiei” sau „dezvoltarea complexităţii sociale” pentru a examina mai aprofundat ceea ce s-a întâmplat de fapt. Cum au apărut pentru prima dată forme de dominaţie pe scară largă şi cum arătau ele cu adevărat? Ce au ele de-a face – dacă au – cu sistemele ce există şi astăzi?

Să începem prin a examina acele câteva cazuri din Americile precolumbiene despre care chiar şi cei mai stricţi pedanţi când vine vorba de

definiţii tind să fie de acord că au fost un soi de „state”.

Despre azteci, incaşi şi mayaşi (şi apoi şi despre spanioli)

Conform consensului general, în momentul cuceririi spaniole, în Americi existau doar două entităţi care pot fi numite fără echivoc „state”: aztecii şi incaşii. Bineînţeles, nu aşa le-ar fi numit şi spaniolii. Hernán Cortés, în scrisorile şi informările sale, a scris despre oraşe, regate şi uneori republici. A ezitat să-l numească pe conducătorul aztec Moctezuma „împărat” – probabil ca să nu rişte să-l irite pe suveranul său, „preacatolicul împărat Carol Quintul”. Dar nu i-ar fi trecut niciodată prin cap să se întrebe dacă vreunul dintre aceste regate sau oraşe se califică drept „stat”, întrucât acest concept nici nu exista la acea vreme. Totuşi, aceasta este întrebarea care i-a preocupat pe cercetătorii moderni; să le analizăm aşadar pe rând pe fiecare.

Vom începe cu o anecdotă, consemnată într-o sursă spaniolă la scurt timp după *Conquista*, despre creşterea copiilor în capitala aztecă Tenochtitlán, cu puţin timp înainte ca aceasta să cadă în mâinile forţelor spaniole: „La naştere, băieţii primeau un scut şi patru săgeţi. Moaşa se ruga ca ei să ajungă războinici curajoşi. Erau arătaţi de patru ori soarelui şi li se povestea despre incertitudinile vieţii şi despre nevoia de a pleca la război. Fetelor, în schimb, li se dădeau fusuri şi suveici ca simbol al viitoarei lor dedicări faţă de treburile casei”[8]. Este greu de spus cât de răspândită era această practică, dar ea arată ceva fundamental în societatea aztecă. Femeile ocupau totuşi poziţii importante în Tenochtitlán ca negustorese, doctori şi preotese; dar erau excluse dintr-o clasă superioară de aristocraţi a căror putere se baza pe război, jaf şi tribut. Nu este clar de când data această erodare a puterii politice a femeilor la azteci (anumite indicii, cum ar fi obligaţia sfetnicilor de rang înalt de la curte de a-şi asuma rolul ritual al lui Cihuacóatl – sau „Femeia Şerpoaică” – sugerează că nu de prea mult timp). Ceea ce ştim este că masculinitatea, adesea exprimată prin violenţă sexuală, a devenit parte a dinamicii expansiunii imperiale[9]. Ba chiar violarea şi înrobirea femeilor cucerite au fost printre principalele nemulţumiri raportate lui Cortés şi oamenilor săi de supuşii aztecilor din Veracruz[10], care, în 1519, erau dispuşi să-şi încerce norocul alături de o şleahtă de jefuitori spanioli pe care nu îi cunoşteau.

Bărbaţii nobili azteci sau mexica par să fi privit viaţa ca pe o eternă competiţie sau chiar cucerire – tendinţă culturală pe care o perpetuau încă de la originile lor ca o comunitate itinerantă de războinici şi colonizatori. Ei par să fi

trăit într-o „societate de capturare” nu foarte diferită de alte societăţi amerindiene mai recente pe care le-am analizat, numai că la o scară infinit mai mare. Duşmanii capturaţi în război erau ţinuţi şi hrăniţi pentru a li se asigura vitalitatea – uneori în condiţii de lux –, dar apoi erau, în cele din urmă, ucişi de specialişti în ritualuri, pentru a plăti o datorie primordială de viaţă faţă de zei şi, probabil, şi pentru tot felul de alte motive. La Templo Mayor din Tenochtitlán, rezultatul a fost o adevărată industrie a sângerărilor evlavioase, pe care unii observatori spanioli au considerat-o o dovadă clară că clasele conducătoare aztece erau în cârdăşie cu Satana[11].

Aşa încercau aztecii să-şi impresioneze vecinii şi aceasta este impresia despre ei care persistă şi astăzi în imaginarul colectiv: imaginea a mii de prizonieri, aşteptând în şir să le fie smulse inimile de călăi mascaţi în zei, este, într-adevăr, greu de uitat. Totuşi, în alte privinţe, spaniolilor li se părea că aztecii din secolul al XVI-lea oferă o imagine destul de familiară a guvernării umane; cu siguranţă, mai familiară decât tot ceea ce întâlniseră în Caraibe sau în mlaştinile şi savanele din Yucatán. Monarhia, rangurile autorităţii, cadrele militare şi religia organizată (oricât de „demonică” ar fi fost), toate erau foarte dezvoltate. Planificarea urbană din Valea Mexicului, după cum au remarcat unii spanioli, părea superioară celei din oraşele castiliene din ţara lor. Legile somptuare, nu mai puţin elaborate decât în Spania, menţineau o distanţă respectabilă între guvernanţi şi guvernaţi, dictând totul, de la modă la moravurile sexuale. Tributul şi dările erau supravegheate de *calpixque* care, numiţi dintre oamenii de rând, nu puteau să-şi transforme cunoştinţele de administraţie în putere politică (un apanaj al nobililor şi războinicilor). În teritoriile cucerite nobilii locali erau menţinuţi pe poziţii, obedienţa lor fiind asigurată de un sistem de patronaj care îi lega de protectorii lor de la curtea aztecă. Şi în acest caz spaniolii au găsit similitudini cu practica lor *aeque principali*, care acorda autonomie teritoriilor nou-dobândite atâta timp cât conducătorii lor locali furnizau Coroanei zeciuieli anuale[12].

La fel ca Habsburgii spanioli, care i-au devenit stăpâni, aristocraţia războinică aztecă se ridicase de la origini relativ umile pentru a crea unul dintre cele mai mari imperii din lume. Cu toate acestea, chiar şi Tripla lor Alianţă părea în comparaţie cu ceea ce au găsit conchistadorii în Anzii peruvieni.

În Spania, ca şi în mare parte din Eurasia, munţii ofereau un refugiu împotriva puterii coercitive a regilor şi împăraţilor; rebelii, bandiţii şi ereticii se ascundeau în zonele muntoase. Dar în Perúl incaş, totul părea să funcţioneze pe dos. Munţii formau coloana vertebrală a puterii imperiale. Această lume politică întoarsă cu susul în jos (în ochii europenilor), născută pe culmile Anzilor

Cordilieri, era superregatul Tawantinsuyu, ceea ce înseamnă „uniunea celor patru regiuni”[13].

Mai exact, Tawantinsuyu se referă la cele patru *suyus*, principalele unități administrative ale teritoriului așa-numiților *Sapa Inca*. Din capitala lor de la Cuzco, unde se spunea că până și iarba era făcută din aur, incașii de viță regală adunau periodic *mit'a* – un tribut de muncă sau corvoadă prin rotație – de la câteva milioane de supuși răspândiți pe litoralul vestic al Americii de Sud, de la Quito până la Santiago[14]. Exercitând un anumit grad de suveranitate asupra a optzeci de provincii învecinate și a nenumărate grupuri etnice, la sfârșitul secolului al XV-lea incașii realizaseră ceva asemănător cu „monarhia universală” (*monarchia universalis*) la care Habsburgii, care domneau peste numeroase teritorii dispersate, nu puteau decât să viseze. Cu toate acestea, dacă Tawantinsuyu e să fie considerat un stat, era încă în mare măsură un stat în formare.

La fel cum imaginea populară a aztecilor gravitează în jurul carnagiului, imaginile populare ale incașilor tind să-i înfățișeze ca pe niște experți în administrație: după cum am văzut, iluminiști precum Madame de Graffigny și cititorii săi și-au format prima impresie despre cum ar putea fi un stat social sau chiar socialismul de stat studiind relatările despre imperiul din Anzi. În realitate, eficiența incașilor era vădit inegală. La urma urmei, imperiul avea o lungime de peste 4.000 de kilometri. În satele aflate la o distanță apreciabilă de Cuzco, de Chan Chan sau de alte centre ale puterii regale, aparatul imperial își făcea, în cel mai bun caz, o apariție sporadică, iar multe sate au rămas în mare parte autonome. Unii cronicari și funcționari precum Juan Polo de Ondegardo y Zárate au fost uimiți să descopere că, în timp ce satele andine tipice aveau într-adevăr un aparat administrativ complex, acest aparat părea să fie în întregime local, bazat pe asociații colective numite *ayllu*. Pentru a satisface cererile imperiale de tribut sau de corvezi, comunitățile locale nu făcuseră decât să ajusteze aceste colective[15].

Centrul Imperiului Incaș contrastează puternic cu cel al Imperiului Aztec. Moctezuma, în ciuda grandorii sale (palatul său conținea de toate, de la o volieră până la încăperi pentru trupe de bufoni pitici), era oficial doar *tlatoani* sau „întâiul vorbitor” într-un consiliu de aristocrați, iar imperiul său era oficial o Triplă Alianță a trei orașe. Cu tot spectacolul sângeros, Imperiul Aztec era de fapt o confederație de familii nobile. Ba chiar spectacolul în sine pare să fi fost cel puțin parțial înrădăcinat în același spirit de rivalitate aristocratică ce îi stimula pe nobilii azteci să se ia la întrecere în jocuri publice cu mingea sau chiar în dezbateri filosofice. Incașii, în schimb, insistau că suveranul lor este însuși Soarele întrupat. Toată autoritatea provenea dintr-un singur punct – persoana lui

Sapa Inca (Unicul Inca) însuși – dispersându-se în cascadă prin rangurile rubedeniilor regale. Curtea incașă era un incubator, o seră a suveranității. Înghesuite între zidurile sale se aflau nu numai reședința regelui în viață și a surorii sale, care era și *Coya* (regină), ci și responsabilii cu administrația, marii preoți și garda imperială a regatului, cei mai mulți dintre ei rude de sânge cu regele.

Fiind zeu, *Sapa Inca* nu murea niciodată cu adevărat. Trupurile foștilor regi erau conservate, înfășurate și mumificate, asemenea faraonilor din Egiptul Antic; tot ca faraonii, aceștia își păstrau curtea și dincolo de mormânt, primind în mod regulat ofrande de hrană și veșminte de la fostele lor proprietăți rurale – deși, spre deosebire de trupurile mumificate ale faraonilor egipteni, care cel puțin rămâneau izolate în mormintele lor, echivalentele lor peruane erau scoase pentru a participa la evenimente publice și sărbători oficiale[16]. (Unul dintre motivele pentru care fiecare nou conducător era obligat să extindă imperiul era tocmai acesta: el nu moștenea decât armata predecesorului său. Curtea, pământurile și slujitorii acestuia rămâneau în mâinile incașului defunct.) Această concentrare extraordinară a puterii în jurul trupului conducătorului inca avea un revers al medaliei: autoritatea regală era extrem de greu de delegat.

Cei mai importanți funcționari erau „inca onorifici” care, deși nu se înrudeau direct cu suveranul, aveau voie să poarte aceleași podoabe pentru urechi și erau considerați o prelungire a personajului acestuia. Se puteau folosi și statui cu chipul regelui sau alte substitute – exista un protocol ritual elaborat în jurul acestora –, dar, pentru orice activitate importantă, era necesară prezența personală a lui *Sapa Inca*, însemnând că toată curtea era mereu pe drumuri, iar persoana regală era purtată mai mereu prin „cele patru regiuni” într-o lectică căptușită cu argint și pene. Asta, la fel ca și necesitatea de a transporta armate și provizii, implica investiții enorme în sistemele de drumuri, transformând unul dintre cele mai complexe și mai accidentate terenuri din lume într-o rețea continuă de drumuri și de cărări în trepte bine întreținute, punctate de sanctuare (*huacas*) și de popasuri, pentru ale căror aprovizionare și dotare cu personal plătea vistieria regală[17]. În timpul unui astfel de turneu anual, departe de zidurile orașului Cuzco, ultimul *Sapa Inca*, Atahualpa, a fost răpit de oamenii lui Pizarro și apoi executat.

Ca și în cazul aztecilor, consolidarea imperiului incașilor pare să fi implicat multă violență sexuală, ceea ce a dus la transformări ale rolurilor de gen. În acest caz, ceea ce a început ca un sistem tradițional de căsătorie a devenit un model de dominație de clasă. În mod tradițional, în acele părți ale Anzilor unde oamenii se diferențiau în funcție de rangul social, femeile trebuiau să se căsătorească cu bărbați din familii cu un statut mai înalt decât al lor. Se spunea, astfel, că neamul

miresei era „cucerit” de cel al mirelui. Ceea ce a început ca un fel de figură de stil rituală pare să se fi transformat în ceva mai literal şi mai sistematic. În fiecare teritoriu nou-cucerit, incaşii construiau imediat un templu şi forţau un număr de virgine locale să devină „mirese ale Soarelui”: femei separate de familiile lor, fie păstrate virgine permanent, fie oferite lui *Sapa Inca*, pentru ca acesta să le exploateze şi să dispună de ele după bunul plac. În consecinţă, supuşii regelui puteau fi colectiv numiţi „femei cucerite”[18], iar nobilii locali se întreceau pentru poziţii încercând să-şi plaseze fiicele în roluri importante la curte.

Dar faimosul sistem administrativ incaş? Cu siguranţă, el exista. Evidenţele erau păstrate în mare parte sub forma unor sfori înnodate numite *khipu* (sau quipu), descrise în *Crónica del Perú* (1553) a lui Pedro Cieza de León:

> În fiecare centru provincial ei aveau contabili care se numeau „păstrători/ordonatori ai nodurilor” [*khipukamayuqs*] şi, prin mijlocirea acestor noduri, ei ţineau seama şi socoteala a ceea ce fusese dat ca tribut de [oamenii] din acel ţinut, de la argint, aur, veşminte, animale, lână şi alte lucruri până la cele mai mărunte, şi prin aceleaşi noduri ştiau ce fusese dat de-a lungul unui an, în zece sau în douăzeci de ani şi ţineau socoteala aşa de bine, că nu pierdeau nici măcar o pereche de sandale[19].

Cronicarii spanioli au oferit totuşi puţine detalii, iar după ce utilizarea acestor quipu a fost interzisă oficial, în 1583, specialiştii locali nu prea au mai avut de ce să-şi consemneze cunoştinţele în scris. Nu ştim cu exactitate cum funcţiona sistemul, deşi tot apar noi surse de informaţii din comunităţi andine izolate, unde se pare că quipu de tip incaş şi formele de cunoaştere asociate acestora au rămas în uz până nu demult[20]. Cercetătorii dezbat dacă quipu ar trebui să fie considerat o formă de scriere. Puţinele izvoare de care dispunem descriu în principal sistemul numeric, observând aranjarea ierarhică a nodurilor aranjate pe coduri de culoare în unităţi zecimale, de la 1 la 10.000; dar se pare că cele mai elaborate mănunchiuri de sfori codificau informaţii despre topografie şi genealogie şi, cel mai probabil, şi povestiri şi cântece[21].

Din multe puncte de vedere, aceste două mari state – aztecii şi incaşii – erau ţinte ideale pentru cucerire. Amândouă erau organizate în jurul unor capitale uşor de identificat, locuite de regi uşor de identificat, care puteau fi capturaţi sau ucişi, şi înconjurate de populaţii ce fie erau obişnuite de mult să se supună ordinelor, fie, dacă aveau vreo înclinaţie să se sustragă puterii centrale, era probabil s-o facă tocmai unindu-şi forţele cu potenţialii conchistadori. Dacă un imperiu se bazează în mare parte pe forţa militară, este relativ uşor pentru o forţă superioară de acelaşi tip să preia controlul asupra teritoriului său, întrucât, dacă cineva preia controlul asupra acelui centru – aşa cum a făcut Cortés asediind Tenochtitlánul în 1521 sau Pizarro capturându-l pe Atahualpa la Cajamarca în

1532 –, restul vine de la sine. Ar putea exista o rezistenţă înverşunată (asediul Tenochtitlánului a însemnat mai mult de un an de lupte istovitoare, casă cu casă), dar, odată înfrântă, cuceritorii ar putea să preia multe dintre mecanismele de conducere deja existente şi să înceapă să transmită ordine către nişte supuşi deprinşi cu supunerea.

Acolo unde nu există astfel de regate puternice – fie pentru că nu au existat niciodată, ca în cea mai mare parte a Americii de Nord sau a Amazoniei, fie pentru că o populaţie a respins în mod deliberat administraţia centrală –, lucrurile pot deveni mult mai complicate.

O bună ilustrare a unei astfel de descentralizări este teritoriul locuit de vorbitori ai diferitelor limbi maya: Peninsula Yucatán şi zonele muntoase din Guatemala şi Chiapas, la sud[22]. În momentul primei incursiuni spaniole, regiunea era împărţită în ceea ce coloniştilor li s-a părut a fi o serie nesfârşită de mici principate, oraşe, sate şi cătune sezoniere. Cucerirea a fost un proces îndelungat şi laborios şi, de îndată ce a fost încheiată (sau, cel puţin, de îndată ce spaniolii au decis că a fost încheiată)[23], noile autorităţi s-au confruntat cu o serie aparent nesfârşită de revolte populare.

Încă din 1546, o coaliţie de rebeli mayaşi s-a ridicat împotriva coloniştilor spanioli şi, în ciuda represaliilor brutale, rezistenţa nu s-a diminuat niciodată cu adevărat. Mişcările profetice au adus un al doilea val major de insurecţii în secolul al XVIII-lea; iar în 1848, o revoltă în masă aproape că i-a alungat cu totul pe urmaşii coloniştilor din Yucatán, până când asediul capitalei lor, Mérida, a fost întrerupt de sezonul de însămânţare. „Războiul castelor”, aşa cum a fost numit, a continuat generaţii la rând. Încă existau rebeli ce rezistau în unele părţi din Quintana Roo şi la momentul Revoluţiei Mexicane, în deceniul doi al secolului XX; ba chiar s-ar putea spune că aceeaşi rebeliune continuă, sub o altă formă, cu mişcarea zapatistă care controlează astăzi mari porţiuni din Chiapas. După cum arată şi zapatiştii, în aceste teritorii, unde, timp de secole, nu a existat niciun stat sau imperiu major, femeile s-au remarcat cel mai mult în luptele anticoloniale, atât ca organizatoare ale rezistenţei armate, cât şi ca apărătoare ale tradiţiei indigene.

Această tendinţă antiautoritară ar putea părea surprinzătoare celor care îi cunosc pe mayaşi ca parte a triumviratului de civilizaţii din Lumea Nouă – azteci, mayaşi, incaşi – pe care le ştiu din cărţile de istoria artei. Mare parte a artei din ceea ce se numeşte perioada mayaşă clasică, cca 150-900 d.Hr., este splendidă. Cea mai mare parte provine din oraşele care au existat cândva în actualele păduri tropicale încâlcite din Petén. La prima vedere, mayaşii din această perioadă par să fi fost organizaţi în regate foarte asemănătoare cu cele din Anzi sau din centrul Mexicului, doar că mai mici; însă imaginea noastră a

fost dominată, până nu demult, de monumente sculptate şi inscripţii simbolice comandate chiar de elitele conducătoare[24]. Acestea se axează, destul de previzibil, pe faptele marilor conducători (deţinători ai titlului de *ajaw*), în special pe cuceririle lor, în timp ce alianţele de oraşe-state independente se luptau pentru hegemonie în zonele de câmpie sub conducerea a două dinastii rivale – cea din Tikal şi cea a „regilor şarpe” din Calakmul[25].

Aceste monumente ne spun foarte multe despre ritualurile pe care le desfăşurau aceşti conducători pentru a intra în comuniune cu strămoşii lor divinizaţi[26] – dar foarte puţin despre felul cum era viaţa obişnuită a supuşilor lor, ca să nu mai vorbim de ce simţeau aceştia în legătură cu pretenţiile de putere cosmică ale conducătorilor lor. Avem, în prezent, puţine modalităţi de a afla dacă au existat mişcări profetice sau insurecţii periodice în perioada maya clasică, aşa cum au existat în perioada colonială; cercetările arheologice ar putea schimba însă această perspectivă. Ceea ce ştim este că, în ultimele secole ale perioadei clasice, femeile dobândesc din nou vizibilitate în sculptură şi inscripţii, apărând nu doar ca soţii, prinţese şi regine-mame, ci şi ca lideri puternici şi mijlocitoare spirituale de sine stătătoare. Mai ştim şi că la un moment dat în secolul al IX-lea sistemul politic din perioada maya clasică s-a destrămat şi cele mai multe dintre marile oraşe au fost abandonate.

Arheologii polemizează cu privire la ceea ce s-a întâmplat. Unele teorii presupun că rezistenţa populară – o combinaţie de dezertări, mişcări de masă şi revoltă deschisă – trebuie să fi jucat un rol, chiar dacă majoritatea sunt reticenţi în a trasa o linie prea fermă între cauză şi efect[27]. Este semnificativ că una dintre puţinele societăţi urbane care a rezistat, ba chiar s-a dezvoltat a fost localizată în zonele de câmpie din nord, în jurul oraşului Chichén Itzá. Aici, regalitatea pare să-şi fi schimbat dramatic caracterul, devenind o chestiune pur ceremonială sau chiar teatrală – atât de îngrădită de ritualuri, încât nicio intervenţie politică serioasă nu mai era posibilă –, în timp ce guvernarea de zi cu zi a trecut, se pare, în mare parte în mâinile unei coaliţii formate din colective de războinici şi preoţi de prim rang[28]. Ba chiar unele dintre edificiile despre care se presupunea cândva că fuseseră palate regale în această perioadă „postclasică” sunt acum reinterpretate ca săli de adunare (*popolna*) pentru reprezentanţii locali[29].

Când au sosit spaniolii, la şase secole după decăderea oraşelor din Petén, societăţile mayaşe erau complet descentralizate, divizate într-o varietate derutantă de oraşe şi principate, multe dintre ele fără regi[30]. Cărţile *Chilam Balam*, analele profetice redactate la sfârşitul secolului al XVI-lea, insistă la nesfârşit pe dezastrele şi nenorocirile care se abat asupra conducătorilor tiranici. Cu alte cuvinte, există toate motivele să credem că originile spiritului de răzvrătire care a marcat această regiune specială pot fi datate cel puţin în timpul

lui Carol cel Mare (secolul al VIII-lea d.Hr.) și că, de-a lungul veacurilor, conducătorii mayaşi autoritari au fost eliminaţi în mod regulat şi repetat.

Fără îndoială, tradiţia artistică mayaşă clasică este magnifică, una dintre cele mai importante care au existat vreodată în lume. Prin comparaţie, produsele artistice din perioada „postclasică” – aşa cum este numită perioada cuprinsă între cca 900 şi 1520 d.Hr. – par adesea stângace şi mai puţin demne de apreciere. Totodată, câţi dintre noi ar prefera cu adevărat să trăiască sub puterea arbitrară a unei mici căpetenii războinice care, cu toate că patronează artele frumoase, socoteşte smulgerea inimilor din trupurile unor oameni vii printre cele mai importante realizări ale sale? Desigur, istoria nu este de obicei privită în aceşti termeni şi merită să ne întrebăm de ce. Unul dintre motive este pur şi simplu denumirea de „postclasică”, sugerând doar o adăugire ulterioară. Poate părea o chestiune minoră – dar contează, pentru că astfel de reflexe de gândire sunt unul dintre motivele pentru care perioadele de libertate şi egalitate relative tind să fie marginalizate în cadrul mai larg al istoriei.

Acest aspect este important: haideţi să-l analizăm mai în detaliu, înainte de a ne întoarce la cele trei forme de dominaţie.

În care facem o digresiune despre „forma timpului”[31] şi cum anume metaforele creşterii şi declinului introduc biasuri politice neobservate în perspectiva noastră asupra istoriei

Istoria şi arheologia abundă în termeni precum *post-* şi *proto-*, *intermediar* sau chiar *terminal*. Într-o anumită măsură, acestea sunt produse ale teoriei culturale de la începutul secolului XX. Alfred Kroeber, un antropolog eminent la vremea sa, a fost implicat decenii la rând într-un proiect de cercetare menit să determine dacă la baza ritmurilor şi patternurilor de înflorire şi declin cultural se află legi identificabile: dacă se pot stabili relaţii sistematice între tendinţele artistice, boomurile şi crizele economice, perioadele de creativitate şi cele de conservatorism intelectual, precum şi între expansiunea şi prăbuşirea imperiilor. Era o întrebare fascinantă, dar, după mulţi ani, concluzia finală a fost: nu, nu există astfel de legi. În *Configuraţii ale dezvoltării culturii* (1944), Kroeber a cercetat relaţia dintre artă, filosofie, ştiinţă şi demografie de-a lungul istoriei omenirii şi nu a găsit nicio dovadă a vreunui pattern coerent; un astfel de pattern nu a fost detectat nici de acele câteva studii mai recente care continuă să sape

aceeași brazdă[32].

În ciuda acestor aspecte, atunci când scriem astăzi despre trecut, ne organizăm aproape invariabil gândirea ca și cum astfel de tipare ar fi existat cu adevărat. Civilizațiile sunt reprezentate în mod obișnuit fie precum florile – care cresc, înfloresc și apoi se ofilesc –, fie precum o construcție grandioasă, edificată cu multă migală, dar predispusă la „prăbușire” bruscă. Acest din urmă termen tinde să fie folosit fără discernământ și pentru situații precum prăbușirea civilizației maya clasică, implicând, într-adevăr, abandonarea rapidă a câtorva sute de așezări și dispariția a milioane de oameni; dar, în egală măsură, este folosit și pentru „prăbușirea” Regatului Vechi egiptean, unde singurul declin abrupt pare să fi fost cel al puterii elitelor egiptene care conduceau din orașul Memfis, situat în nordul țării.

Chiar și în cazul mayașilor, a numi „postclasică” întreaga perioadă cuprinsă între 900 și 1520 d.Hr. înseamnă a sugera că singurul aspect cu adevărat semnificativ al acesteia este măsura în care poate fi privită ca un declin al unei epoci de aur. În mod similar, formulări precum „Creta protopalațială”, „Egiptul predinastic” sau „Perú formativ” lasă o impresie de nerăbdare, ca și cum minoicii, egiptenii sau populațiile andine nu făceau aproape nimic altceva decât să pună bazele necesare pentru ca o astfel de Epocă de Aur – și, se subînțelege, o guvernare puternică și stabilă – să apară[33]. Am văzut deja cum au stat lucrurile în cazul Urukului, unde cel puțin șapte secole de autoguvernare colectivă (numită și „predinastică”, în studiile anterioare) ajung să fie ignorate ca un simplu preludiu la „adevărata” istorie a Mesopotamiei – care este apoi prezentată ca o istorie a cuceritorilor, a dinastiilor, a legiuitorilor și a regilor.

Unele perioade sunt minimalizate, fiind tratate drept prefețe, altele drept postfețe. Iar altele devin „intermediare”. Anzii și Mesoamerica antice sunt exemple în acest sens, dar probabil cel mai familiar – și mai frapant – este tot cel al Egiptului. Vizitatorii muzeelor sunt, fără îndoială, familiarizați cu împărțirea istoriei Egiptului Antic în Regatul Vechi, Regatul Mijlociu și Regatul Nou. Aceste epoci sunt separate prin perioade „intermediare”, descrise deseori drept intervale de „haos și degenerare culturală”. De fapt, acestea au fost pur și simplu perioade în care nu a existat un conducător unic al Egiptului. Autoritatea s-a împărțit între facțiuni locale sau, după cum vom vedea puțin mai jos, și-a schimbat complet natura. Luate împreună, aceste perioade intermediare acoperă aproximativ o treime din istoria antică a Egiptului, până la ascensiunea unei serii de regi-venetici sau vasali (numită pur și simplu Regatul Târziu), și au fost marcate de evoluții politice foarte importante.

Ca să luăm un singur exemplu, la Teba, între anii 754 și 525 î.Hr. – care acoperă a treia perioadă intermediară și Regatul Târziu –, cinci prințese

necăsătorite și fără copii (de origine libiană și nubiană) au fost, succesiv, ridicate la rangul de „soață a zeului Amon”, un titlu și un rol care au dobândit, în această perioadă, nu doar o importanță religioasă supremă, ci și o mare importanță economică și politică. În reprezentările oficiale, aceste femei primesc „nume de domnie” încadrate de cartușe, la fel ca regii, și sunt înfățișate conducând festivități regale și aducând ofrande zeilor[34]. De asemenea, ele dețineau unele dintre cele mai bogate proprietăți din Egipt, inclusiv terenuri vaste și un personal numeros de preoți și scribi. O situație în care femeile nu numai că dețin o asemenea putere, ci această putere este legată de o funcție rezervată în mod explicit femeilor necăsătorite este ieșită din comun din punct de vedere istoric. Și totuși, nu prea se discută despre această inovație politică, în parte pentru că ea este deja încadrată într-o perioadă „intermediară” sau „târzie”, care semnalează caracterul său tranzitoriu (sau chiar decadent)[35].

S-ar putea presupune că împărțirea în Regatul Vechi, Regatul Mijlociu și Regatul Nou este, în sine, foarte veche, datând poate de mii de ani, avându-și originea în izvoare grecești precum *Aegyptiaca* din secolul al III-lea î.Hr., alcătuită de cronicarul egiptean Manethon, sau chiar în inscripțiile hieroglifice însele. Nu este așa. De fapt, această împărțire în trei a început să fie propusă de egiptologii moderni abia la sfârșitul secolului al XIX-lea, iar termenii pe care aceștia i-au introdus (inițial *Reich* sau *imperiu*, mai târziu *regat*) au fost inspirați în mod explicit de statele-națiuni europene. Cercetătorii germani, în special cei prusaci, au jucat un rol principal aici. Tendința lor de a percepe trecutul Egiptului Antic ca pe o serie de alternanțe ciclice între unitate și dezintegrare reflectă clar preocupările politice din Germania lui Bismarck, unde un guvern autoritar încerca să alcătuiască un stat național unificat din nenumărate stătulețe eterogene. După Primul Război Mondial, în timp ce regimul de vechi monarhii al Europei se destrăma, unii egiptologi eminenți precum Adolf Erman au acordat perioadelor „intermediare” un loc aparte în istorie, făcând comparații între sfârșitul Regatului Vechi și Revoluția bolșevică din vremea lor[36].

Privind retrospectiv, este ușor de observat cât de mult reflectă aceste scheme cronologice preocupările politice ale autorilor lor. Sau poate chiar – atunci când se întorceau în trecut – o tendință de a se imagina fie ca făcând parte din elita conducătoare, fie ca având roluri oarecum analoage cu cele pe care le jucau în societatea lor: echivalentul egiptean sau mayaș al custozilor de muzeu, al profesorilor și al funcționarilor de nivel mediu. Dar de ce, atunci, au devenit aceste scheme efectiv canonice?

Să analizăm Regatul Mijlociu (2055-1650 î.Hr.), reprezentat în istoriile standard ca o perioadă în care Egiptul a trecut de la presupusul haos al primei perioade intermediare la o nouă fază de guvernare puternică și stabilă, aducând

cu ea o renaștere artistică și literară[37]. Chiar dacă lăsăm deoparte întrebarea cât de haotică a fost cu adevărat „perioada intermediară” (vom ajunge la acest aspect puțin mai jos), Regatul Mijlociu ar putea fi la fel de bine reprezentat ca o perioadă de dispute violente pentru succesiunea la tron, biruri grele, suprimare patronată de stat a minorităților etnice și extindere a muncii forțate pentru a sprijini expedițiile regale de minerit și proiectele de construcție – ca să nu mai vorbim de jefuirea brutală a vecinilor de la sud ai Egiptului, pentru sclavi și aur. Oricât de apreciate aveau să fie de viitorii egiptologi, eleganța literaturii Regatului Mijlociu (precum *Povestea lui Sinuhe*) și proliferarea cultelor lui Osiris nu erau probabil cine știe ce consolare pentru miile de recruți din armată, pentru cei obligați la muncă forțată și pentru minoritățile persecutate din acea perioadă, dintre care o mare parte avuseseră bunici ce duseseră o viață destul de liniștită în precedentele „epoci întunecate”.

Ceea ce este valabil pentru timp e, de altfel, valabil și pentru spațiu. În ultimii 5.000 de ani de istorie a omenirii – aproximativ intervalul în care ne vom mișca pe parcursul acestui capitol – perspectiva noastră convențională asupra istoriei lumii seamănă cu o tablă de șah cu orașe, imperii și regate; dar, de fapt, în cea mai mare parte a acestei perioade, ele au fost niște insule excepționale de ierarhie politică, înconjurate de teritorii mult mai vaste, ai căror locuitori, dacă sunt vizibili pentru ochii istoricilor, sunt numiți ba „confederații tribale”, ba „amficționii”, ba (dacă sunteți antropolog) „societăți segmentare” – adică oameni care au evitat metodic sistemele de autoritate rigide și cuprinzătoare. Știm câte ceva despre modul în care au funcționat astfel de societăți în anumite părți ale Africii, ale Americii de Nord, ale Asiei Centrale sau de Sud-Est și în alte regiuni în care astfel de asociații politice laxe și flexibile au existat până nu demult, dar știm frustrant de puține despre felul cum au funcționat ele în perioadele în care erau de departe cele mai comune forme de guvernare din lume.

O abordare cu adevărat radicală ar reconstitui, poate, istoria omenirii din perspectiva perioadelor și locurilor intermediare. Din acest punct de vedere, capitolul de față nu este cu adevărat radical: în cea mai mare parte, spunem aceeași veche poveste; dar măcar încercăm să vedem ce se întâmplă atunci când renunțăm la obiceiul de a gândi teleologic, care ne face să scotocim lumea antică în căutarea unor versiuni embrionare ale statelor noastre naționale moderne. Analizăm, în schimb, posibilitatea ca – atunci când cercetăm acele vremuri și locuri despre care se spune, de obicei, că marchează „nașterea statului” – să vedem, de fapt, cum se cristalizează tipuri foarte diferite de putere, fiecare cu propria combinație specifică de violență, cunoaștere și carismă: cele trei forme

elementare de dominaţie.

O modalitate de a testa valoarea unei noi abordări este de a vedea dacă ne ajută să explicăm ceea ce până acum păreau a fi cazuri ieşite din comun: respectiv comunităţi antice care, indiscutabil, au mobilizat şi au organizat un număr enorm de oameni, dar care nu par să se încadreze în niciuna dintre definiţiile obişnuite ale statului. Cu siguranţă, sunt o mulţime. Să începem cu olmecii, consideraţi în general cea mai veche mare civilizaţie mesoamericană.

Despre politică văzută ca sport: cazul olmecilor

Cum anume să-i descrie exact pe olmeci s-a dovedit a fi pentru arheologi o problemă greu de descâlcit. Cercetătorii de la începutul secolului XX s-au referit la ei ca la un „orizont” artistic sau cultural, în mare parte pentru că nu era clar cum altfel să descrie un stil – uşor de identificat prin anumite tipuri comune de ceramică, figurine antropomorfe şi sculpturi în piatră – ce părea să apară între 1500 şi 1000 î.Hr. într-un teritoriu imens, care se întinde peste Istmul de la Tehuantepec şi include Guatemala, Hondurasul şi o mare parte din sudul Mexicului, dar a cărui semnificaţie era în rest incertă. Orice ar fi fost olmecii, aceştia păreau să reprezinte „cultura-mamă”, aşa cum a ajuns să fie cunoscută, a tuturor civilizaţiilor mesoamericane ulterioare, ei inventând sistemele calendaristice caracteristice regiunii, scrierea hieroglifică şi chiar şi jocurile cu mingea[38].

În acelaşi timp, nu exista niciun motiv pentru a presupune că olmecii erau un grup etnic sau chiar politic omogen. Au existat multe speculaţii în legătură cu misionari rătăcitori, imperii comerciale, mode ale elitelor şi multe altele. În cele din urmă, arheologii au înţeles că a existat, de fapt, un nucleu al olmecilor în mlaştinile din Veracruz, unde au apărut oraşele San Lorenzo şi La Venta, în apropiere de coasta Golfului Mexic. Structura internă a acestor oraşe ale olmecilor este încă insuficient înţeleasă. Cele mai multe par să fi fost construite în jurul unor incinte ceremoniale – cu o configuraţie incertă, dar care includeau mari movile piramidale de pământ – înconjurate de suburbii extinse. Aceste epicentre monumentale se află într-o relativă izolare, în mijlocul unui peisaj fragmentat şi relativ nestructurat, format din mici aşezări ale cultivatorilor de porumb şi tabere sezoniere ale vânătorilor-culegători[39].

Ce putem spune, atunci, concret despre structura societăţii olmecilor? Ştim că nu era în niciun caz egalitară; existau elite clar diferenţiate. Piramidele şi alte

monumente sugerează că, măcar în anumite perioade ale anului, aceste elite dispuneau de resurse extraordinare de profesionişti şi de forţă de muncă. În orice altă privinţă, legăturile dintre centru şi hinterland par totuşi să fi fost surprinzător de superficiale. Prăbuşirea primului mare oraş al olmecilor de la San Lorenzo, de pildă, pare să nu fi avut cine ştie ce impact asupra economiei regionale în ansamblu[40].

Orice evaluare suplimentară a structurii politice a olmecilor trebuie să ţină cont de ceea ce mulţi consideră o realizare emblematică: o serie de capete sculptate monolitice. Aceste obiecte remarcabile sunt de sine stătătoare, sculptate în tone de bazalt şi de o calitate comparabilă cu cea mai bună lucrare în piatră din Egiptul Antic. Fiecare trebuie să fi necesitat nenumărate ore de şlefuire. Aceste sculpturi par să fie reprezentări ale conducătorilor olmeci, dar, în mod curios, ei sunt înfăţişaţi purtând căştile de piele ale celor care participau la jocurile cu mingea. Toate exemplele cunoscute seamănă suficient de mult între ele pentru ca fiecare să pară că reflectă un soi de ideal standard de frumuseţe masculină; dar, în acelaşi timp, fiecare este şi suficient de diferit pentru a fi văzut ca un portret unic al unui campion particular, individual[41].

Fără îndoială că existau şi terenuri pentru întrecerile cu mingea – deşi acestea s-au dovedit a fi surprinzător de greu de găsit în dovezile arheologice – şi, cu toate că, desigur, nu ştim ce fel de joc se juca, dacă acesta semăna cu cele mayaşe şi aztece de mai târziu, probabil că se desfăşura pe un teren lung şi îngust, cu două echipe formate din familii de rang înalt care se întreceau pentru faimă şi onoare lovind cu şoldurile şi fesele o minge grea de cauciuc. Pare deopotrivă rezonabil şi logic să conchidem că a existat o legătură destul de directă între jocurile competitive şi ascensiunea unei aristocraţii olmece[42]. În lipsa unor izvoare scrise este greu de spus mai mult, dar o privire mai atentă la jocurile cu mingea din Mesoamerica în perioadele ulterioare ar putea cel puţin să ne ajute să ne facem o idee despre modul cum a funcţionat acest lucru în practică.

Terenurile din piatră pentru jocuri cu mingea erau caracteristici comune ale oraşelor mayaşe din perioada clasică, alături de reşedinţele regale şi de templele-piramidă. Unele erau pur ceremoniale; altele erau folosite pentru sport. Şi principalii zei mayaşi erau jucători. În ampla lucrare mayaşă *Popol Vuh*, scrisă în limba quiché, un joc cu mingea oferă cadrul în care se înfruntă eroi muritori şi zeii lumii morţilor, ducând la naşterea Eroilor Gemeni Hunahpú şi Ixbalanqué, care îi învinge pe zei la propriul lor joc mortal şi se înalţă pentru a-şi ocupa locul printre stele.

Faptul că epopeea mayaşă cea mai faimoasă are în centru un joc cu mingea ne ajută să înţelegem cât de important era sportul pentru ideile mayaşe despre

carismă și autoritate. La fel, dar într-un mod mai visceral, și o scară inscripționată construită la Yaxchilán pentru a marca ascensiunea (în 752 d.Hr.) a celui care a fost probabil cel mai faimos rege, pe nume Pasăre Jaguar cel Mare. Pe blocul central el apare ca jucător cu mingea. Flancat de doi însoțitori pitici, regele se pregătește să lovească o minge uriașă de cauciuc care se rostogolește pe scări și care conține corpul unui prizonier – legat, frânt și îngrămădit. Capturarea dușmanilor de rang înalt pentru răscumpărare sau, în caz de neplată, pentru a fi uciși în cadrul jocurilor cu mingea constituia un obiectiv major al războinicilor mayași. Ghinionistul personaj din această imagine ar putea fi un anume Craniu cu Nestemate, un nobil dintr-un oraș rival, a cărui umilire a fost atât de importantă pentru Pasăre Jaguar, încât a folosit-o și ca element central al unui buiandrug sculptat dintr-un templu aflat în apropiere[43].

În unele părți ale Americilor, competițiile sportive au servit drept substitut pentru război. Printre mayașii din perioada clasică, unele era de fapt o extensie a celuilalt. Bătăliile și jocurile făceau parte dintr-un ciclu anual de competiții regale, disputate pe viață și pe moarte. Toate sunt consemnate pe monumentele mayașe ca evenimente-cheie din viața conducătorilor. Cel mai probabil, aceste jocuri ale elitei erau și spectacole pentru mase, cultivând un anumit tip de public urban – genul de public căruia îi plac întrecerile de gladiatori și care ajunge astfel să înțeleagă politica în termeni de opoziție. Secole mai târziu, conchistadorii spanioli au descris variante aztece ale jocului cu mingea jucat la Tenochtitlán, în care jucătorii se înfruntau în mijlocul unor stive de cranii umane. Potrivit acestor relatări, oameni de rând nesăbuiți, prinși de fervoarea competitivă a întrecerii, pierdeau uneori tot ce aveau sau chiar se puneau ca miză pe ei înșiși, ajungând sclavi[44]. Miza era atât de mare, încât, în cazul în care un jucător reușea să trimită o minge prin unul dintre inelele de piatră care împodobeau o latură a terenului (făcute intenționat atât de mici, încât asta era aproape imposibil; în mod normal, jocul se câștiga în alte moduri), întrecerea se încheia imediat, iar jucătorul care făcuse minunea primea toate bunurile mizate, precum și orice alte bunuri pe care ar fi vrut să le ia de la spectatori[45].

Este ușor de înțeles de ce olmecii, cu fuziunea lor intensă între competiția politică și spectacolul organizat, sunt considerați astăzi strămoși culturali ai regatelor și imperiilor mesoamericane ulterioare; dar există puține dovezi că olmecii înșiși au creat vreodată o infrastructură pentru a domina o populație numeroasă. Din câte se știe, conducătorii lor nu au comandat un aparat militar sau administrativ stabil care să le fi permis să-și extindă puterea într-un hinterland mai larg. Dar în vremea lor s-a înregistrat o răspândire remarcabilă a influenței culturale iradiind din centrele ceremoniale, care este posibil să fi fost dens populate numai la anumite ocazii (cum ar fi jocurile rituale cu mingea),

programate în acord cu cerințele calendarului agricol, și în mare parte pustii în alte perioade ale anului.

Cu alte cuvinte, dacă acestea au fost „state” în vreun sens, atunci ar fi probabil cel mai bine definite ca versiuni sezoniere a ceea ce Clifford Geertz numea cândva „state teatrale”, în care puterea organizată se materializa doar periodic, în spectacole grandioase, dar efemere. Tot ceea ce am putea considera „element de statalitate”, de la diplomație la stocarea resurselor, exista pentru a facilita ritualurile, și nu invers[46].

Chavín de Huántar – un „imperiu” clădit pe imagini?

În America de Sud găsim o situație oarecum analoagă. Înainte de incași, o serie întreagă de alte societăți sunt identificate provizoriu de cercetători drept „state” sau „imperii”. Toate aceste societăți apar în interiorul zonei controlate mai târziu de incași: Anzii peruvieni și bazinele hidrografice de coastă adiacente. Niciuna nu folosea scrierea, cel puțin nu în vreo formă pe care s-o putem recunoaște. Cu toate acestea, începând cu anul 600 d.Hr., multe dintre ele au folosit sfori înnodate pentru contabilizare și, probabil, și alte forme de notare.

Tot felul de centre monumentale apăreau deja în regiunea Río Supe în mileniul III î.Hr.[47]. Mai târziu, între anii 1000 și 200 î.Hr., un singur centru – la Chavín de Huántar, în regiunea muntoasă din nordul statului Perú – și-a extins influența asupra unei zone mult mai mari[48]. Acest „orizont Chavín” a fost înlocuit de trei culturi regionale distincte. În regiunea muntoasă centrală a apărut o societate militarizată numită Wari. În paralel, pe malul lacului Titicaca, a luat naștere o metropolă numită Tiwanaku – cu o suprafață de 420 de hectare, cam de două ori mai mare decât Urukul sau Mohenjo-daro –, care folosea un sistem ingenios de câmpuri înălțate pentru a crește culturi în clima rece a *altiplano*-ului bolivian[49]. Pe coasta de nord a statului Perú, o a treia cultură, numită Moche, prezintă dovezi funerare uimitoare ale unor femei în roluri de conducere: morminte somptuoase ale unor preotese războinice și regine, acoperite cu aur și flancate de sacrificii umane[50].

Primii europeni care au studiat aceste civilizații, la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, au presupus că orice oraș sau ansamblu de orașe cu artă și arhitectură monumentală, care își exercita „influența” asupra unei regiuni înconjurătoare, trebuia să fie capitala unui stat sau imperiu (au presupus, de asemenea – la fel de greșit, se pare –, că toți conducătorii erau bărbați). Ca și

în cazul olmecilor, o proporţie surprinzător de mare din această influenţă pare să fi luat forma imaginilor – distribuite, în cazul andin, pe vase mici de ceramică, obiecte personale de podoabă şi textile – mai degrabă decât prin răspândirea unor instituţii administrative, militare sau comerciale şi a tehnologiilor asociate acestora.

Să ne oprim chiar la Chavín de Huántar, situat în valea Mosna din Anzii peruvieni. Arheologii au crezut cândva că aici a fost nucleul unui imperiu preincaş, în mileniul I î.Hr.: un stat care controla un hinterland întinzându-se până la pădurea tropicală amazoniană la est şi până la coasta Pacificului la vest şi care includea toate înălţimile intermediare şi toate bazinele hidrografice de coastă dintre ele. O astfel de putere părea proporţională cu scara şi sofisticarea arhitecturii de piatră cioplită din Chavín, cu nenumăratele sale sculpturi monumentale şi cu apariţia motivelor Chavín pe ceramică, podoabe şi textile din întreaga regiune. Dar a fost oare Chavínul cu adevărat un fel de „Roma a Anzilor”?

De fapt, de atunci au apărut puţine dovezi care să sugereze asta. Pentru a ne face o idee despre ceea ce s-ar fi putut petrece de fapt la Chavín, trebuie să examinăm mai îndeaproape tipul de imagini despre care vorbim şi ce ne spun ele despre importanţa mai generală a viziunii şi a cunoaşterii în concepţiile Chavín despre putere.

Arta din Chavín nu este alcătuită din imagini şi cu atât mai puţin din poveşti picturale – cel puţin nu în vreun sens recognoscibil intuitiv. Nici nu pare să fie un sistem de scriere pictografică. Acesta este unul dintre motivele pentru care putem fi destul de siguri că nu avem de-a face cu un imperiu adevărat. Imperiile adevărate tind să favorizeze stiluri de artă figurativă care sunt deopotrivă de mari dimensiuni, dar şi foarte simple, astfel încât semnificaţia lor să fie uşor de înţeles pentru oricine pe care vor să-l impresioneze. Dacă un împărat persan din dinastia Ahemenizilor îşi sculpta chipul pe versantul unui munte, o făcea în aşa fel încât oricine, chiar şi un sol din ţinuturi încă necunoscute lui (sau un anticar dintr-o îndepărtată epocă viitoare), să fie în stare să-şi dea seama că este într-adevăr imaginea unui mare rege.

Imaginile din Chavín, în schimb, nu sunt pentru neiniţiaţi. Vulturi cu creastă se fac ghem, dispărând într-un labirint de ornamente; feţele umane capătă colţi ca de şarpe sau se schimonosesc într-o grimasă felină. Fără îndoială, alte figuri ne scapă cu totul. Chiar şi cele mai simple forme se dezvăluie ochiului neexperimentat abia după o cercetare minuţioasă. Dacă suntem îndeajuns de atenţi, putem începe în cele din urmă să deslușim imagini recurente ale animalelor din pădurile tropicale – jaguari, şerpi, caimani –, însă, chiar în momentul în care ochiul se obișnuiește cu ele, acestea se retrag din câmpul

nostru vizual, întrepătrunzându-se unele cu altele sau contopindu-se în modele complexe[51].

Unele dintre aceste imagini sunt descrise de cercetători drept „monștri”, dar nu au nimic în comun cu simplele figuri compozite de pe vasele grecești antice sau din sculpturile mesopotamiene – centauri, grifoni și altele asemenea – sau cu echivalentele lor din cultura Moche. Ne aflăm în cu totul alt tip de univers vizual. Este tărâmul metamorficului, unde niciun corp nu este vreodată cu totul stabil sau complet și este necesară o pregătire mentală conștiincioasă pentru a desluși structura în ceea ce la prima vedere pare a fi un haos vizual. Unul dintre motivele pentru care putem spune toate acestea cu oarecare încredere este că artele din Chavín par a fi o manifestare timpurie (și monumentală) a unei tradiții amerindiene mult mai ample, în care imaginile nu sunt menite să ilustreze ori să reprezinte, ci servesc drept indicii vizuale pentru extraordinare eforturi de memorie.

Până nu demult, numeroase societăți indigene încă foloseau sisteme similare în linii mari pentru a transmite cunoștințe ezoterice despre formule rituale, genealogii sau relatări ale călătoriilor șamanice în lumea spiritelor htonice și a spiritelor animalelor familiare[52]. În Eurasia, tehnici similare au fost dezvoltate în străvechile „mnemotehnici”, unde cei care încercau să memoreze povești, discursuri, liste sau materiale similare aveau fiecare câte un „palat al memoriei” specific. Acesta era un traseu mental sau o cameră în care puteau fi aranjate o serie de imagini frapante, fiecare reprezentând un indiciu pentru un anumit episod, incident sau nume. Ne putem doar imagina ce s-ar întâmpla dacă cineva ar desena sau ar sculpta un astfel de set de indicii vizuale, iar un arheolog sau un istoric de artă l-ar descoperi mai târziu, fără a avea nicio idee despre context și cu atât mai puțin despre conținutul poveștii memorate.

În cazul Chavínului, putem presupune cu destulă încredere că aceste imagini sunt consemnări ale unor călătorii șamanice; nu doar datorită naturii speciale a imaginilor în sine, ci și grație unei multitudini de dovezi circumstanțiale legate de stările de conștiință modificate. La Chavín, au fost găsite linguri de prizat, mici mojare ornamentate și pipe din os; iar printre imaginile cioplite se află figuri masculine, reprezentate cu colți și coifuri în formă de șerpi, care țin ridicate tulpini de cactus de San Pedro. Din această plantă se obține *Huachuma*, o infuzie pe bază de mescalină, preparată și astăzi în regiune, care induce viziuni psihoactive. Alte figuri sculptate, toate aparent masculine, sunt înconjurate de imagini ale unor frunze de vilca (*Anadenanthera sp.*), care conțin un halucinogen puternic. Eliberat atunci când frunzele sunt măcinate și prizate, acesta induce o scurgere de mucus din nas, înfățișată fidel de capetele sculptate aliniate pe pereții principalelor temple din Chavín[53].

De fapt, nimic din peisajul monumental de la Chavín nu pare cu adevărat legat de guvernarea seculară. Nu există fortificaţii militare sau sedii administrative evidente. În schimb, aproape totul pare să aibă legătură cu prestaţia rituală şi cu dezvăluirea sau ascunderea cunoştinţelor ezoterice[54]. În mod curios, este exact ceea ce le spuneau indigenii soldaţilor şi cronicarilor spanioli care au ajuns aici în secolul al XVII-lea. Dintotdeauna, explicau ei, Chavínul a fost un loc de pelerinaj, dar şi un loc cu pericole supranaturale, în care capii familiilor importante veneau din diferite părţi ale ţinutului în căutare de viziuni şi oracole: „vorba pietrelor”. În ciuda scepticismului iniţial, arheologii au început treptat să accepte că aveau dreptate[55].

Nu este vorba doar despre dovezile privind ritualul şi stări mintale modificate, ci şi despre arhitectura extraordinară a locului. Templele de la Chavín conţin labirinturi de piatră şi scări suspendate care par concepute nu pentru acte colective de închinare, ci pentru încercări, iniţieri şi căutarea unor viziuni în mod individual. Ele implică itinerarii întortocheate ce se termină în coridoare înguste, în care încape o singură persoană şi dincolo de care se află un sanctuar minuscul ce conţine un monolit, sculptat cu încrengături dense de imagini. Cel mai faimos astfel de monument, o stelă numită „El Lanzón” („Lancea”), este un stâlp de granit înalt de peste trei metri, în jurul căruia a fost construit Templul Vechi din Chavín. O replică bine luminată a stelei – despre care se presupune adesea că reprezintă un zeu ce este şi *axis mundi* sau un pilon central care uneşte capetele polare ale unui univers şamanic – ocupă un loc de cinste în Museo de la Nación din Perú; dar originalul, vechi de 3.000 de ani, se află încă în inima unui labirint întunecat, luminat prin orificii înguste, unde niciun privitor nu i-ar putea pătrunde vreodată totalitatea formei sau a semnificaţiei[56].

Dacă Chavínul – un precursor îndepărtat al incaşilor – a fost un „imperiu”, atunci era unul construit pe imagini legate de cunoaşterea ezoterică. Olmecii aveau însă un „imperiu” construit pe spectacol, pe competiţie şi pe calităţile personale ale liderilor politici. Evident, folosim aici termenul *imperiu* într-un mod cât se poate de vag. Niciunul nu semăna nici pe departe cu, să zicem, Imperiul Roman sau cu cel al dinastiei Han şi nici măcar cu Imperiul Incaş şi cu Imperiul Aztec. Şi nici nu îndeplinesc niciunul dintre criteriile importante ale „statalităţii” – cel puţin nu conform celor mai multe dintre definiţiile sociologice standard (monopol asupra violenţei, ierarhie administrativă şi aşa mai departe). De obicei astfel de regimuri sunt descrise drept „uniuni de triburi complexe”, dar şi această denumire pare total inadecvată – un fel de a spune că „seamănă oarecum cu un stat, dar nu e stat”. Nu aflăm absolut nimic de aici.

Are mai mult sens, sugerăm noi, să privim aceste cazuri, altfel derutante, prin prisma celor trei principii elementare ale dominației – controlul asupra violenței (sau suveranitatea), controlul asupra cunoașterii și politicile carismatice – prezentate la începutul capitolului. Astfel, putem vedea cum fiecare dintre ele scoate în evidență o anumită formă de dominație într-o măsură excepțională și o dezvoltă la o scară neobișnuit de mare. Să facem o încercare.

În primul rând, în cazul Chavínului, puterea asupra unei populații numeroase și dispersate era în mod clar legată de păstrarea controlului asupra anumitor tipuri de cunoaștere: ceva poate nu foarte departe de ideea de „secrete de stat” întâlnită în regimurile birocratice de mai târziu, deși conținutul era evident foarte diferit, iar forța militară nu prea avea cum să fie de folos. În tradiția olmecilor, puterea presupunea anumite modalități formalizate de a concura pentru recunoaștere personală, într-o atmosferă de joc presărat cu riscuri: un exemplu excelent de teren politic competitiv la scară largă, dar, din nou, în absența suveranității teritoriale sau a unui aparat administrativ. Fără îndoială că la Chavín exista un anumit grad de carismă personală și de competiție; fără îndoială că și în rândul olmecilor unii au obținut influență deoarece controlau cunoștințe oculte; dar niciunul dintre aceste cazuri nu ne dă motive să credem că afirma cineva un principiu puternic al suveranității.

Le vom numi „regimuri de prim ordin”, deoarece par a fi organizate în jurul uneia dintre cele trei forme elementare de dominație (controlul cunoașterii, în cazul Chavínului; politici carismatice, în cazul olmecilor), celelalte două fiind relativ neglijate. Următoarea întrebare evidentă este așadar dacă pot fi găsite și ilustrări ale celei de-a treia variante posibile: cazuri de societăți care dezvoltă un principiu al suveranității (adică acordă unui individ sau unui grup mic monopolul asupra dreptului de a folosi violența cu impunitate) și îl duc la extrem, fără a avea niciun aparat de control al cunoașterii și niciun fel de teren politic competitiv. De fapt, există destul de multe exemple. E drept că existența unei astfel de societăți ar fi probabil mai greu de stabilit doar pe baza dovezilor arheologice, dar pentru a ilustra această a treia variantă putem să ne întoarcem, din fericire, la societățile amerindiene mai recente pentru care există izvoare scrise.

Ca întotdeauna, trebuie să fim atenți cu astfel de surse, deoarece ele sunt scrise de observatori europeni care nu numai că au propriile biasuri, ci au avut și tendința să descrie societăți deja înghițite de distrugerea haotică pe care europenii înșiși au semănat-o aproape invariabil în urma lor. Cu toate acestea, relatările francezilor despre populația natchez din sudul Louisianei în secolul al XVIII-lea par să descrie exact tipul de organizare ce ne interesează. Toată lumea este de acord că populația natchez (care își spunea *Théoloël* sau „Poporul

Soarelui”) reprezintă singurul caz necontestat de regalitate divină la nord de Rio Grande. Conducătorul său se bucura de o putere absolută care l-ar fi satisfăcut şi pe un *Sapa Inca* sau pe un faraon; dar avea o birocraţie minimală şi nimic care să semene cu un teren politic competitiv. Din câte ştim, nimănui nu i-a trecut prin cap să numească această organizare „stat”.

Despre suveranitate în absenţa „statului”

Să ne întoarcem la scrierea unui iezuit francez, părintele Maturin Le Petit, care a relatat despre natchez la începutul secolului al XVIII-lea. Le Petit a constatat că populaţia natchez nu seamănă deloc cu cele pe care le întâlniseră iezuiţii pe teritoriul actual al Canadei. L-au uimit în special practicile sale religioase. Acestea gravitau în jurul unei aşezări pe care toate izvoarele franceze o numesc Marele Sat, având în centru două mari platforme de pământ separate de o piaţă. Pe una din platforme se afla un templu, iar pe cealaltă un fel de palat, reşedinţa unui conducător numit Marele Soare, în care puteau încăpea până la 4.000 de persoane, cam cât întreaga populaţie natchez la acea vreme.

Templul, în care ardea o flacără veşnică, era închinat fondatorului dinastiei regale. Conducătorul de la vremea aceea, împreună cu fratele său (numit „Şarpele Tatuat”) şi cu sora lui mai mare („Femeia Albă”) erau, la rândul lor, trataţi într-un fel ce părea foarte asemănător cu veneraţia. Oricine ajungea în prezenţa lor trebuia să se încline, să se tânguiască şi să se retragă cu spatele. Nimeni, nici măcar soţiile regelui, nu avea voie să împartă masa cu el; doar celor mai privilegiaţi le era îngăduit să-l vadă mâncând. În practică asta însemna că membrii familiei regale îşi trăiau viaţa în principal în interiorul Marelui Sat propriu-zis, rareori aventurându-se în afara acestuia[57]. Regele însuşi apărea cu precădere în timpul ritualurilor majore sau în vremuri de război.

Le Petit şi alţi observatori francezi – ce trăiau la acea vreme sub suzeranitatea lui Ludovic al XIV-lea, care, desigur, îşi spunea şi el „Regele Soare” – au fost fascinaţi de aceste paralele: ca urmare, au descris în detaliu ce se întâmpla în Marele Sat. Poate că Marele Soare natchez nu avea grandoarea lui Ludovic al XIV-lea, dar ceea ce îi lipsea la capitolul acesta părea să fie compensat de puterea sa personală. Observatorii francezi au fost deosebit de şocaţi de execuţiile arbitrare ale supuşilor natchez, de confiscarea unor proprietăţi şi de modul în care, la funeraliile regale, slujitorii de la curte se ofereau – adesea, aparent, de bunăvoie – să fie strangulaţi pentru a-i însoţi în

moarte pe Marele Soare şi pe cei mai apropiaţi membri ai familiei sale. Cei sacrificaţi în astfel de ocazii erau în mare parte persoane care, până în acel moment, fuseseră direct responsabile de îngrijirea regelui şi de nevoile sale fizice – inclusiv soţiile sale, care erau invariabil plebee (natchezii erau matriliniari, astfel încât copiii Femeii Albe erau cei care succedau la tron). Mulţi, conform relatărilor francezilor, se duceau la moarte de bunăvoie, chiar cu bucurie. O soţie a mărturisit că visa să poată împărţi în sfârşit masa cu soţul ei, într-o altă lume.

O consecinţă paradoxală a acestor rânduieli era că, în cea mai mare parte a anului, Marele Sat era în general depopulat. După cum a remarcat alt observator, părintele Pierre de Charlevoix, „Marele Sat al natchezilor se reduce acum la foarte puţine colibe. Pricina pe care am aflat-o pentru acest lucru este că sălbaticii, de la care Marele Şef are dreptul să ia tot ce au ei, se duc cât mai departe de el; şi, prin urmare, multe sate ale acestei naţiuni s-au format la depărtare de acesta”[58].

Departe de Marele Sat, natchezii obişnuiţi par să fi dus o viaţă foarte diferită, adesea manifestând un total dezinteres faţă de dorinţele conducătorilor lor aparenţi. Ei îşi gestionau propriile proiecte comerciale şi militare independente şi, uneori, refuzau pur şi simplu să îndeplinească poruncile regale transmise de emisarii sau rudele Marelui Soare. Cercetările arheologice din regiunea Natchez Bluffs confirmă acest lucru, arătând că „regatul” din secolul al XVIII-lea cuprindea, de fapt, nişte districte semiautonome, inclusiv multe aşezări care erau deopotrivă mai mari şi mai bogate în bunuri comerciale decât Marele Sat însuşi[59].

Cum anume trebuie să înţelegem această situaţie? Ar putea părea paradoxal, dar, din punct de vedere istoric, astfel de organizări nu sunt chiar atât de ieşite din comun. Marele Soare era un suveran în sensul clasic al termenului, ceea ce înseamnă că întruchipa un principiu considerat mai presus de lege. Prin urmare, lui nu i se aplica nicio lege. Acesta este un raţionament cosmologic foarte comun pe care îl găsim, într-o formă sau alta, aproape oriunde, de la Bologna la M’Banza-Kongo. La fel cum zeii (sau Dumnezeu) nu sunt văzuţi ca fiind constrânşi de moralitate – întrucât doar un principiu care există dincolo de bine şi de rău ar fi putut crea binele şi răul –, nici „regii divini” nu pot fi judecaţi la fel ca oamenii; faptul că se comportă arbitrar violent cu oricine din jurul lor este, în sine, o dovadă a statutului lor transcendent. Însă, în acelaşi timp, ei trebuie să creeze şi să aplice sisteme de justiţie. La fel şi în cazul populaţiei natchez. Se spunea că Marele Soare descindea dintr-un copil al Soarelui care a venit pe pământ aducând un cod de legi universal, printre cele mai importante numărându-se interdicţia de a fura şi cea de a ucide. Şi totuşi, Marele Soare

însuşi încălca în mod ostentativ aceste legi regulat, ca şi cum ar fi vrut să demonstreze că el se identifică cu un principiu anterior legii şi, prin urmare, capabil s-o creeze.

Problema cu genul acesta de putere (cel puţin din punctul de vedere al suveranului) este că ea tinde să fie extrem de personală. Este aproape imposibil de delegat. Suveranitatea regelui se extinde cam până unde poate să meargă, să ajungă, să vadă ori să fie transportat regele însuşi. În interiorul acestui cerc, ea este absolută. În afara lui, se atenuează rapid. Prin urmare, în absenţa unui sistem administrativ (iar regele natchez avea doar o mână de ajutoare), cererile de forţă de muncă, tribut sau supunere puteau să fie pur şi simplu ignorate, dacă erau considerate odioase. Chiar şi monarhilor „absolutişti" ai Renaşterii, precum Henric al VIII-lea sau Ludovic al XIV-lea, le-a fost foarte greu să-şi delege autoritatea – adică să-şi convingă supuşii că reprezentanţii regali merită să fie trataţi cam cu aceeaşi deferenţă şi aceeaşi supunere datorate regelui însuşi. Chiar dacă cineva dezvoltă un aparat administrativ (aşa cum au făcut, desigur, aceştia), există problema suplimentară de a-i determina pe administratori să facă efectiv ceea ce li se spune – şi, în acelaşi timp, de a convinge pe cineva să raporteze dacă nu o fac. Chiar şi în anii 1780, cum îi plăcea lui Max Weber să sublinieze, Frederic cel Mare al Prusiei constata că eforturile sale repetate de a-i elibera pe şerbi rămăseseră fără rezultat, deoarece birocraţii pur şi simplu ignorau decretele sau, dacă erau interpelaţi de trimişii săi speciali, insistau că termenii decretului trebuie interpretaţi ca spunând exact opusul a ceea ce se intenţiona în mod evident[60].

Din acest punct de vedere, observatorii francezi nu s-au înşelat prea tare: curtea natchez poate fi într-adevăr privită ca un fel de versiune hiperconcentrată a Versailles-ului. Pe de o parte, puterea Marelui Soare, în prezenţa sa imediată, era şi mai absolută (Ludovic nu putea, de fapt, să pocnească din degete şi să ordone executarea pe loc a cuiva); pe de altă parte, capacitatea sa de a proiecta această putere era şi mai limitată (Ludovic avea, la urma urmei, o administraţie la dispoziţie, deşi destul de limitată în comparaţie cu statele naţionale moderne). Suveranitatea natchezilor era, efectiv, îngrădită. A existat chiar şi sugestia că această putere – şi în special aspectul ei benevolent – depindea într-un fel de faptul că era îngrădită. Potrivit unei relatări, principalul rol ritualic al regelui era să ceară binecuvântări pentru poporul său – sănătate, fertilitate, prosperitate – de la legiuitorul originar, o fiinţă care, în timpul vieţii sale, era atât de terifiantă şi de distructivă, încât a acceptat în cele din urmă să fie transformată într-o statuie de piatră şi ascunsă într-un templu unde să nu o vadă nimeni[61]. În mod similar, regele era sacru şi putea fi un canal pentru astfel de binecuvântări, tocmai în măsura în care putea fi stăvilit.

Cazul natchez ilustrează, cu o claritate ieșită din comun, un principiu mai general conform căruia îngrădirea regilor devine una dintre cheile puterii lor rituale. Suveranitatea se autoprezintă întotdeauna ca o ruptură simbolică cu ordinea morală; acesta este motivul pentru care regii comit atât de des atrocități pentru a se impune, masacrându-și frații, căsătorindu-se cu surorile lor, profanând rămășițele strămoșilor lor sau, în unele cazuri documentate, stând literalmente în fața palatului lor și împușcându-i la întâmplare pe trecători[62]. Totuși, tocmai acest comportament îl consacră pe rege ca potențial legiuitor și tribunal suprem, în același mod în care „zeii supremi” sunt atât de des reprezentați deopotrivă aruncând fulgere la întâmplare și judecând actele morale ale ființelor omenești.

Oamenii au tendința nefericită de a considera că exercitarea cu succes a violenței arbitrare este într-un fel divină sau, cel puțin, de a o identifica cu un soi de putere transcendentală. Poate că nu cădem în genunchi în fața oricărui huligan sau bătăuș ce reușește să facă ravagii cu impunitate (cel puțin dacă acesta nu se află în aceeași încăpere cu noi), dar, în măsura în care un astfel de personaj reușește să se afirme ca fiind cu adevărat mai presus de lege – cu alte cuvinte, ca fiind sacru sau aparte –, intră în vigoare alt principiu aparent universal: pentru a-l ține departe de mocirla și noroiul vieții umane obișnuite, același personaj ajunge să fie înconjurat de restricții. În general oamenii violenți insistă asupra unor semne de respect, dar semnele de respect împinse la nivel cosmologic – „să nu atingi pământul”, „să nu vezi soarele” – tind să devină limitări severe ale libertății de a acționa, în mod violent sau chiar în aproape orice alt mod[63].

În cea mai mare parte a istoriei, aceasta a fost dinamica internă a suveranității. Conducătorii încercau să impună natura arbitrară a puterii lor; supușii lor, în măsura în care nu îi evitau pur și simplu pe regi, încercau să înconjoare personajele divine ale acestor conducători cu un labirint fără capăt de restricții rituale, atât de elaborate, încât conducătorii ajungeau să fie, de fapt, întemnițați în palatele lor – sau chiar, ca în unele cazuri de „regalitate divină” popularizate pentru prima dată de sir James Frazer în romanul *Creanga de aur*, se confruntau ei înșiși cu moartea rituală.

Așadar, am văzut, până acum, cum fiecare dintre cele trei principii cu care am început – violență, cunoaștere și carismă – ar putea în regimurile de prim ordin să devină baza unor structuri politice care, în unele privințe, seamănă cu ceea ce noi considerăm a fi un stat, dar în altele în mod clar nu. Niciuna dintre ele nu ar putea fi descrisă în vreun sens ca fiind o societate „egalitară” – toate erau organizate în jurul unei elite foarte clar delimitate –, dar, în același timp, nu este deloc limpede în ce măsură existența unor astfel de elite a limitat libertățile

fundamentale pe care le-am descris în capitolele anterioare. Nu prea avem motive să credem, de exemplu, că astfel de regimuri au afectat foarte mult libertatea de mișcare: supușii natchez par să nu fi întâmpinat prea multă opoziție dacă alegeau pur și simplu să se îndepărteze de Marele Soare, ceea ce și făceau în general. Nu găsim nici rostul ordinelor date sau primite, cu excepția proximității imediate (și în mod clar limitate) a suveranului.

Un alt caz instructiv de suveranitate fără stat se găsește în istoria recentă a Sudanului de Sud, la shilluk, o populație nilotică ce trăiește alături de nuer. Reamintim că la începutul secolului XX populația nuer era o societate pastorală, de genul celor numite adesea în literatura antropologică „egalitare” (deși, de fapt, nu în totalitate), din cauza aversiunii lor extreme față de orice situație care putea fie și numai să sugereze darea și primirea unor ordine. Membrii populației shilluk vorbesc o limbă nilotică occidentală strâns înrudită cu limba nuer, iar cei mai mulți cred că, la un moment dat în trecut, au fost un singur popor. În timp ce populația nuer ocupa terenuri mai propice pentru pășunatul vitelor, populația shilluk a ajuns să trăiască de-a lungul unei porțiuni fertile a Nilului Alb, ceea ce le-a permis să cultive o graminee locală numită sorg pentru boabe și să întrețină o populație cu o densitate mare. Cu toate acestea, populația shilluk – spre deosebire de nuer – avea un rege. Numit *reth*, acest monarh shilluk ar putea fi văzut ca întruchipând suveranitatea în stare brută, cam la fel ca și Marele Soare natchez.

Atât Marele Soare, cât și *reth* al populației shilluk puteau acționa cu impunitate totală, dar numai față de cei aflați în prezența lor imediată. Fiecare locuia în mod obișnuit într-o capitală izolată, unde conducea ritualuri regulate pentru a garanta fertilitatea și bunăstarea. Potrivit unui misionar italian, care scria la începutul secolului XX:

> *Reth*-ul trăiește izolat, de regulă, împreună cu câteva dintre soțiile sale, în micul, dar faimosul sat colinar Pacooda, cunoscut sub numele Fashoda... Persoana sa este sacră și oamenii obișnuiți nu se pot apropia de el decât foarte greu și clasa superioară doar cu o etichetă elaborată. Apariția sa în mijlocul poporului – de pildă, pentru o călătorie – este rară și inspiră teamă, astfel încât majoritatea oamenilor obișnuiau să se ascundă sau să se țină deoparte din calea lui; în special fetele fac asta[64].

Acestea din urmă probabil de teamă să nu fie răpite și duse în haremul regal. Totuși, statutul de soție a regelui nu era lipsit de avantaje, deoarece grupul consoartelor regale era efectiv substitutul unei administrații, menținând legăturile între Fashoda și satele natale ale femeilor; și era suficient de puternic, în cazul în care soțiile ajungeau la un consens, pentru a ordona executarea regelui. Totuși, *reth* avea și aghiotanți: adesea aceștia erau orfani, criminali, fugari și alte persoane fără obligații care gravitau în jurul lui. Dacă regele încerca

să medieze o dispută locală şi una din părţi refuza să se conformeze, regele se alătura ocazional celeilalte tabere, ataca satul care îl ofensase, luând vitele şi alte bunuri de valoare pe care puteau pune mâna oamenii săi. Vistieria regală era astfel alcătuită aproape în întregime din bogăţii furate, jefuite în incursiunile împotriva străinilor sau a supuşilor regelui.

Toate acestea ar putea părea un exemplu destul de nepotrivit de societate liberă – dar, de fapt, în viaţa de zi cu zi, membrii obişnuiţi ai populaţiei shilluk par să fi păstrat aceeaşi atitudine de independenţă feroce ca şi nuer şi să fi fost la fel de refractari la ideea de a primi ordine. Chiar şi membrii „clasei superioare" (practic, urmaşii regilor anteriori) se puteau aştepta doar la câteva gesturi de deferenţă, cu siguranţă nu la supunere. O veche legendă shilluk rezumă foarte bine situaţia:

> A fost odată un rege crud, care i-a ucis pe mulţi dintre supuşii săi, a ucis chiar şi femei. Supuşii săi erau îngroziţi de el. Într-o zi, pentru a demonstra că supuşii săi erau atât de speriaţi, încât ar fi făcut orice le-ar fi cerut, a adunat căpeteniile shilluk şi le-a poruncit să-l zidească în interiorul unei case împreună cu o tânără. Apoi le-a poruncit să-l lase din nou să iasă afară. Nu au făcut-o. Aşa că a murit[65].

Dacă e să ne luăm după astfel de tradiţii orale, se pare că populaţia shilluk a decis în mod conştient că apariţia sporadică a unui suveran arbitrar şi uneori violent era preferabilă oricărei metode mai blânde, dar mai sistematice de conducere. Ori de câte ori un *reth* încerca să înfiinţeze un aparat administrativ, chiar şi numai pentru a încasa tribut de la populaţiile învinse, acţiunile sale erau întâmpinate cu valuri copleşitoare de proteste populare ce fie îl forţau să abandoneze proiectul, fie îl înlăturau cu totul[66].

Spre deosebire de *reth* al populaţiei shilluk, elitele din Chavín şi cele ale olmecilor erau capabile să mobilizeze cantităţi enorme de forţă de muncă, dar nu este deloc limpede dacă o făceau prin intermediul unor lanţuri de comandă. După cum am văzut în Mesopotamia antică, corvoada sau obligaţia de a presta periodic muncă gratuită putea fi şi un prilej festiv, de civism, ba chiar de nivelare socială. (Şi, după cum vom vedea în cazul Egiptului Antic, chiar şi cele mai autoritare regimuri se asigurau totuşi că păstrează ceva din acest spirit.) În sfârşit, ar trebui să luăm în considerare impactul unor astfel de regimuri de prim ordin asupra celei de-a treia forme de bază a libertăţii noastre: libertatea de a schimba şi de a renegocia relaţiile sociale, fie sezonier, fie permanent. Acest impact este, bineînţeles, cel mai greu de evaluat. Cu siguranţă, cele mai multe dintre aceste noi forme de putere aveau în mod clar un element sezonier. În anumite perioade ale anului, ca în cazul celor care au creat Stonehenge, întregul

eșafodaj social al autorității se dizolva, încetând efectiv să mai existe. Ceea ce pare cel mai greu de înțeles este cum au apărut aceste noi și uimitoare sisteme instituționale, precum și infrastructura fizică de la baza lor.

Cine a proiectat templul labirintic din Chavín de Huántar sau complexurile regale din La Venta? În măsura în care au fost concepute colectiv – așa cum este foarte posibil să se fi întâmplat[67] –, astfel de realizări grandioase pot fi considerate ele însele exerciții extraordinare de libertate a oamenilor. Niciunul dintre aceste regimuri de prim ordin nu ar putea fi considerat un exemplu de formare a unui stat – puțini sunt cei care ar pretinde acum așa ceva. Așa că să analizăm mai degrabă unul dintre singurele cazuri în care cam toată lumea este de acord că *putem* vorbi de un stat și care a servit, în multe privințe, drept paradigmă pentru toate statele ulterioare: Egiptul Antic.

Cum s-au contopit munca de îngrijire, omorurile rituale și „microbulele” la originile Egiptului Antic

Dacă nu am dispune de izvoare scrise, ci doar de vestigiile arheologice ale populației natchez, am putea oare să știm că a existat un personaj precum Marele Soare în această societate? Probabil că nu. Am ști că în Marele Sat erau niște movile de dimensiuni considerabile, ridicate în diferite etape, și, fără îndoială, gropile de postament ar oferi dovezi ale unor structuri mari din lemn construite pe ele. În interiorul acestor structuri, o serie de vetre, gropi de gunoi și artefacte împrăștiate ar indica, fără îndoială, unele dintre activitățile care se desfășurau acolo[68]. Poate că singura dovadă convingătoare a regalității ar veni totuși sub forma unor morminte cu trupuri bogat împodobite, înconjurate de slujitori sacrificați – desigur, dacă arheologii ar reuși să le localizeze[69].

Unora dintre cititori, ideea de monarh mort trimis în viața de apoi înconjurat de cadavrele servitorilor săi le poate evoca imagini ale primilor faraoni. Unii dintre primii regi cunoscuți ai Egiptului, cei din Prima Dinastie din jurul anului 3000 î.Hr. (care, de fapt, nu erau încă numiți „faraoni”), au fost într-adevăr înmormântați în acest fel[70]. Dar Egiptul nu este singular în această privință. Morminte ale unor regi înconjurați de zeci, sute, uneori chiar mii de victime omenești ucise special pentru această ocazie pot fi găsite în aproape toate părțile lumii unde monarhiile au reușit în cele din urmă să se impună, de la orașul-stat dinastic timpuriu Ur din Mesopotamia la Kerma din Nubia și până la China dinastiei Shang. Există, de asemenea, descrieri literare credibile din

Coreea, Tibet, Japonia și stepele rusești. Ceva similar pare să se fi petrecut și în societățile Moche și Wari din America de Sud, precum și în orașul Cahokia de pe Mississippi[71].

Am face bine să reflectăm puțin mai mult asupra acestor uciderii în masă, deoarece majoritatea arheologilor le consideră în prezent unul dintre cele mai credibile indicii că un proces de „formare a statului" chiar era în curs de desfășurare. Ele urmează un tipar surprinzător de consecvent. Aproape invariabil, ele marchează primele câteva generații de la fondarea unui nou imperiu sau regat, fiind adesea imitate de rivali din alte familii de elită; apoi, practica dispare treptat (deși uneori supraviețuiește în variante foarte atenuate, cum ar fi sati sau sinuciderea văduvelor în rândul familiilor preponderent kșatrya – casta aristocrației militare – în mare parte din Asia de Sud). În momentul inițial, practica omorurilor rituale legate de o înmormântare regală tinde să fie spectaculoasă: aproape ca și cum moartea unui suveran ar reprezenta un scurt răstimp în care suveranitatea se eliberează de constrângerile sale rituale, declanșând un fel de supernovă politică în stare să anihileze totul în calea sa, inclusiv pe unii dintre cei mai de seamă și mai puternici indivizi din regat.

Adesea, în acest moment, printre victime se numără membri apropiați ai familiei regale, militari de rang înalt și dregători. Desigur, dacă privim un mormânt fără izvoare scrise, este adesea greu să facem diferența între rămășițele unor soții regale, viziri sau muzicanți de la curte și cele ale unor prizonieri de război, sclavi sau oameni de rând luați la întâmplare de pe drum (așa cum știm că se întâmpla uneori în Buganda sau Benin) – sau chiar ale unor întregi unități militare (așa cum se întâmpla uneori în China). Poate că, de fapt, indivizii considerați regi și regine din faimoasele morminte ale regilor din Ur nu erau deloc așa ceva, ci doar niște victime nefericite, figuri de substituție, sau poate preoți și preotese de rang înalt îmbrăcați regește[72].

Chiar dacă unele cazuri au fost doar o formă deosebit de sângeroasă de teatru cu costume, altele în mod clar nu au fost, așa că rămâne întrebarea: de ce oare au recurs de fapt regatele timpurii la astfel de practici? Și de ce au încetat s-o mai facă odată ce puterea lor s-a consolidat?

În Anyang, capitala dinastiei Shang, situată în centrul Câmpiei Chinei, conducătorii aveau tendința să se îndrepte spre viața de apoi însoțiți de câțiva servitori importanți, care se duceau la moarte de bunăvoie – chiar dacă nu întotdeauna bucuroși – și erau înmormântați cu toată cinstea. Aceștia constituiau doar o mică parte dintre cadavrele care îi însoțeau. Era, de asemenea, o prerogativă regală ca mormântul suveranului să fie înconjurat de trupurile victimelor sacrificiale[73]. Adesea acestea par să fie prizonieri de război capturați de la neamuri rivale și – spre deosebire de servitori – trupurile lor erau mutilate

sistematic, de obicei rearanjând în batjocură capetele victimelor. Pentru dinastia Shang, aceasta pare să fi fost o modalitate de a le refuza celor uciși posibilitatea de a deveni strămoși dinastici, împiedicându-i astfel pe membrii în viață ai neamului lor să participe la îngrijirea și hrănirea rudelor lor decedate, de obicei una dintre îndatoririle fundamentale ale vieții de familie. Izolați și marcați social, supraviețuitorii aveau mai multe șanse să intre sub influența curții Shang. De fapt, conducătorul devenea un strămoș mai măreț împiedicându-i pe alții să devină strămoși[74].

Este interesant să ținem cont de acest aspect atunci când ne întoarcem la Egipt, fiindcă, în aparență, ceea ce observăm la primele dinastii de aici indică exact contrariul. Primii regi egipteni și cel puțin o regină sunt într-adevăr îngropați înconjurați de victime sacrificiale, dar aceste victime par să fi fost selectate aproape exclusiv din cercurile lor apropiate. Dovezile noastre în acest sens provin dintr-o serie de camere mortuare vechi de 5.000 de ani, jefuite în Antichitate, dar încă vizibile în apropierea sitului vechiului oraș Abydos, în deșertul din sudul Egiptului. Acestea erau mormintele Primei Dinastii egiptene[75]. În jurul fiecărui mormânt regal se află șiruri lungi de morminte secundare, cu sutele, formând un fel de perimetru. Astfel de „morminte ale slujitorilor” – inclusiv însoțitori regali și curteni, uciși în floarea vârstei – erau plasate în compartimente mai mici din cărămidă, fiecare dintre acestea fiind marcat cu o piatră funerară pe care erau înscrise titlurile oficiale ale individului respectiv[76]. Printre cei îngropați nu par să se numere și prizonieri sau inamici. Prin urmare, la moartea unui rege, succesorul său pare să fi dispus uciderea anturajului de la curte al predecesorului său sau cel puțin a unei părți considerabile a acestuia.

Deci de ce toate aceste omoruri rituale la nașterea statului egiptean? Care era scopul real al înmormântărilor auxiliare? Erau ele menite să-l protejeze pe regele mort de cei vii sau pe cei vii de regele mort? De ce printre cei sacrificați se numărau atât de mulți dintre cei care, evident, își petrecuseră viața îngrijindu-l pe rege: cel mai probabil, soții, gărzi, funcționari, bucătari, grăjdari, animatori, pitici de palat și alți servitori, grupați pe ranguri în jurul mormântului regal, în funcție de rolul sau ocupația lor? Există aici un paradox teribil. Pe de o parte, avem un ritual ce pare a fi expresia supremă a iubirii și a devotamentului, întrucât cei care, zi de zi, l-au făcut pe rege să fie rege – l-au hrănit, l-au îmbrăcat, i-au tuns părul, l-au îngrijit când era bolnav și i-au ținut companie atunci când era singur – s-au dus de bunăvoie la moarte, pentru a se asigura că el va continua să fie rege în viața de apoi. În același timp, aceste înmormântări constituie demonstrația supremă a faptului că, pentru un conducător, chiar și cei mai intimi supuși ai săi puteau fi tratați ca bunuri personale, de care se putea descotorosi cu ușurință ca și cum ar fi aruncat niște pături, table de joc sau ulcele

cu grâu. Mulți au făcut speculații cu privire la ce înseamnă toate acestea. Probabil că, în urmă cu 5.000 de ani, mulți dintre cei care au așezat cadavrele în morminte s-au întrebat și ei.

Izvoarele scrise din acea perioadă nu ne oferă prea multe indicii cu privire la motivele oficiale, dar un aspect destul de frapant în dovezile pe care le avem – în mare parte, o listă de nume și de titluri – este componența foarte eterogenă a acestor necropole regale. Acestea par să includă atât rude de sânge ale primilor regi și regine, în special unele femei din familia regală, cât și un număr însemnat de alte persoane care au fost primite ca membri ai casei regale datorită abilităților lor neobișnuite sau calităților personale deosebite și care au ajuns astfel să fie considerate ca făcând parte din familia extinsă a regelui. Violența și vărsarea de sânge care însoțeau aceste ritualuri funerare colective trebuie să fi contribuit la estomparea acestor diferențe, la contopirea lor într-o singură unitate, transformând servitorii în rude și rudele în servitori. Ulterior rudele apropiate ale regelui se reprezentau exact în acest mod, plasându-și în morminte niște reproduceri modeste care îi înfățișau implicați în munca de jos, cum ar fi măcinarea grâului sau prepararea hranei[77].

Atunci când suveranitatea se extinde pentru prima dată și devine principiul general de organizare a unei societăți, aceasta se întâmplă transformând violența în relație de rudenie. Faza timpurie și spectaculoasă a uciderilor în masă atât în China, cât și în Egipt, indiferent ce alte efecte ar putea produce, pare să aibă drept scop întemeierea a ceea ce Max Weber numea „sistem patrimonial”: adică unul în care toți supușii regelui sunt imaginați ca făcând parte din casa regală, cel puțin în măsura în care toți lucrează pentru a avea grijă de suveran. Transformarea străinilor de până atunci în parte a casei regale sau privarea acestora de propriii strămoși sunt astfel, în cele din urmă, două fețe ale aceleiași medalii[78]. Sau, altfel spus, un ritual conceput pentru a produce înrudire devine o metodă de producere a regalității.

Aceste forme extreme de omoruri rituale în jurul mormintelor regale au luat sfârșit destul de brusc în timpul celei de-a Doua Dinastii egiptene. Cu toate acestea, organizarea politică patrimonială a continuat să se extindă – nu atât în sensul extinderii granițelor externe ale Egiptului, care au fost stabilite de timpuriu prin violență exterioară îndreptată împotriva vecinilor din Nubia și din alte părți[79], cât mai ales în ceea ce privește remodelarea vieții supușilor din interior. În decurs de numai câteva generații găsim valea și delta Nilului împărțite în domenii regale, fiecare menit să aprovizioneze cultele morților diferiților foști conducători; și, nu mult timp după aceea, se întemeiază adevărate „orașe muncitorești” dedicate construcției piramidelor de pe platoul Giseh, atrăgând forță de muncă din întreaga țară pentru corvezi[80].

În acest punct, odată cu construcţia marilor piramide de la Giseh, nimeni nu ar putea nega că ne aflăm în prezenţa unui soi de stat; dar piramidele erau, desigur, şi morminte. În cazul Egiptului, se pare că „formarea statului” a început cu un fel de principiu al suveranităţii individuale de tip natchez sau shilluk, care a răbufnit din temniţele sale rituale tocmai prin vehiculul dispariţiei suveranului, în aşa fel încât moartea regelui a devenit, în cele din urmă, baza pentru reorganizarea unei mari părţi a vieţii umane de-a lungul Nilului. Pentru a înţelege cum s-a putut întâmpla asta, trebuie să vedem cum era Egiptul cu mult înainte de mormintele Primei Dinastii de la Abydos.

Înainte de a analiza ce s-a întâmplat în secolele care au precedat direct Prima Dinastie a Egiptului – aşa-numitele perioade predinastică şi protodinastică, între cca 4000 şi 3100 î.Hr. –, merită să examinăm o fază şi mai timpurie a preistoriei din aceeaşi regiune.

Să ne amintim că neoliticul african, inclusiv în valea Nilului – în Egipt şi în Sudan –, a luat o formă diferită de cel din Orientul Mijlociu. În mileniul V î.Hr., se punea mai puţin accent pe agricultura cerealieră şi mai mult pe bovine, alături de o mare varietate de surse de hrană sălbatice şi de cultură tipice perioadei. Poate cea mai bună comparaţie modernă pe care o putem face – deşi este foarte departe de a fi exactă – este cu populaţiile nilotice precum nuer, dinka, shilluk sau anuak, care cultivă plante, dar se consideră păstori, pendulând sezonier între tabere improvizate. Aventurându-ne să facem o generalizare foarte amplă, dacă în neoliticul din Orientul Mijlociu (Semiluna Fertilă) accentul cultural – în sensul artelor decorative, al îngrijirii şi al atenţiei – cădea pe casă, în Africa el era pus pe corp: încă de foarte devreme avem morminte cu obiecte de îngrijire personală frumos lucrate şi seturi foarte elaborate de ornamentaţie corporală[81].

Nu este o coincidenţă că multe secole mai târziu, când a luat naştere Prima Dinastie egipteană, printre cele dintâi obiecte purtând inscripţii regale se numără „pieptenele de fildeş al regelui Djet” şi faimoasa „paletă a lui Narmer” (paletele de piatră fiind folosite, atât de bărbaţi, cât şi de femei, pentru măcinarea şi amestecarea machiajului). Acestea sunt, în esenţă, versiuni spectaculoase ale genului de obiecte pe care le foloseau locuitorii neolitici ai văii Nilului de milenii pentru a se înfrumuseţa şi, nu întâmplător, pentru a le oferi în dar strămoşilor defuncţi; iar în neolitic şi în epoca predinastică, astfel de obiecte erau disponibile pe scară largă pentru femei, bărbaţi şi copii. De fapt, din acele vremuri străvechi, corpul uman a devenit el însuşi un fel de monument în societatea nilotică. Experimente cu tehnici de mumificare au avut loc cu mult înainte de Prima Dinastie; încă din neolitic, egiptenii amestecau deja substanţe aromatice şi unsori de conservare pentru a produce trupuri care să dăinuie veşnic

şi ale căror morminte erau puncte fixe de referinţă într-un peisaj social în continuă schimbare[82].

Cum ajungem, atunci, de la o asemenea stare de lucruri remarcabil de fluidă la apariţia spectaculoasă a Primei Dinastii, aproape 2.000 de ani mai târziu? Regatele teritoriale nu apar din senin[83]. Până de curând, nu dispuneam decât de indicii fragmentare despre ceea ce trebuie să se fi petrecut în perioadele numite tehnic predinastică şi protodinastică – adică aproximativ în mileniul IV, înainte de apariţia regelui Narmer, în jurul anului 3100 î.Hr. În astfel de cazuri, este tentant să se recurgă la analogii cu situaţii mai recente. După cum am văzut, populaţiile nilotice moderne – şi în special shilluk – arată cum societăţile relativ mobile, care pun mare preţ pe libertatea individuală, ar putea, cu toate acestea, să prefere un despot arbitrar – de care s-ar putea debarasa la o adică – oricărei forme mai sistematice sau mai generalizate de guvernare. Acest lucru este valabil mai ales dacă, la fel ca multe populaţii ai căror strămoşi şi-au organizat viaţa în jurul animalelor, acestea tind spre forme de organizare patriarhale[84]. Ne-am putea imagina că valea preistorică a Nilului era dominată de o serie de *reth* după modelul shilluk, fiecare cu propria aşezare, ce era, în esenţă, o familie patriarhală extinsă, certându-se şi duşmănindu-se între ei, dar fără să aibă, în rest, prea multă influenţă asupra vieţii celor pe care aparent îi conduceau.

Totuşi, nimic nu poate înlocui dovezile arheologice reale – iar în ultimii ani acestea s-au acumulat rapid. Noile descoperiri arată că, nu mai târziu de 3500 î.Hr. – deci cu cinci secole înainte de Prima Dinastie –, găsim într-adevăr morminte ale unor monarhi mărunţi în diferite locuri din valea Nilului şi, de asemenea, în Nubia. Nu le cunoaştem numele, deoarece scrierea încă nu se dezvoltase. Cele mai multe dintre aceste regate par să fi fost extrem de mici. Cele mai mari pe care le cunoaştem aveau drept centre Naqada şi Abydos, în apropierea marelui cot al Nilului din Egiptul de Sus, Hierakonpolis, mai la sud, şi situl Qustul din Nubia Inferioară – dar nici măcar acestea nu par să fi controlat teritorii extinse[85].

Prin urmare, ceea ce a precedat Prima Dinastie nu a fost atât o lipsă a puterii suverane, cât mai degrabă o supraabundenţă a acesteia: o inflaţie de regate minuscule şi curţi în miniatură, întotdeauna cu un nucleu de rude de sânge şi o adunătură pestriţă de aghiotanţi, soţii, slujitori şi diferiţi sicofanţi. Unele dintre aceste curţi par să fi fost de-a dreptul magnifice în felul lor, lăsând în urmă morminte mari şi trupurile servitorilor sacrificaţi. Cea mai spectaculoasă, cea de la Hierakonpolis, include nu numai un pitic de sex masculin (se pare că aceştia au devenit foarte devreme o parte integrantă a societăţii de curte), ci şi un număr semnificativ de adolescente şi aparent vestigiile unei grădini zoologice private: o menajerie de animale exotice, inclusiv doi babuini şi un elefant african[86]. Aceşti

regi dau toate semnele că emiteau pretenţii cosmologice grandioase şi absolute, dar nu şi că ar fi menţinut vreun control administrativ sau militar asupra teritoriilor lor.

Cum ajungem de aici la birocraţia agrară masivă de mai târziu, din perioada dinastică a Egiptului? O parte a răspunsului se află într-un proces paralel de schimbare pe care arheologia ne permite, de asemenea, să-l deslușim, pe la mijlocul mileniului IV î.Hr. – ni-l putem imagina ca pe un fel de polemică sau dezbatere prelungită despre responsabilităţile celor vii faţă de cei morţi. Mai au regii morţi, ca şi cei vii, nevoie de noi pentru a ne îngriji de ei? Este această grijă diferită de cea acordată strămoşilor obişnuiţi? Li se face foame strămoşilor? Iar dacă da, ce mănâncă mai exact? Indiferent de motive, răspunsul care s-a impus în întreaga vale a Nilului în jurul anului 3500 î.Hr. a fost că strămoşilor le este într-adevăr foame, iar ceea ce le trebuia era ceva care, la acea vreme, nu putea fi considerat decât o formă de hrană exotică şi poate luxoasă: pâine dospită şi bere din grâu fermentat, ale căror recipiente încep să devină acum elemente standard ale mormintelor prevăzute cu toate cele necesare. Nu este o coincidenţă că exploatarea culturilor arabile de grâu – deşi cunoscută de mult timp în valea şi delta Nilului – a fost rafinată şi intensificată abia în această perioadă, cel puţin în parte ca răspuns la noile cerinţe ale morţilor[87].

Cele două procese – agronomic şi ceremonial – s-au consolidat reciproc, iar efectele sociale au fost epocale. De fapt, ele au dus la crearea a ceea ce ar putea fi considerată prima ţărănime din lume. La fel ca în atâtea părţi ale lumii preferate iniţial de populaţiile neolitice, revărsările periodice ale Nilului au îngreunat la început împărţirea permanentă a terenurilor; foarte probabil nu circumstanţele ecologice, ci imperativul social de a asigura pâine şi bere la ocazii ceremoniale a fost cel care a permis ca astfel de împărţiri să se consolideze. Nu era vorba doar de accesul la cantităţi suficiente de teren arabil, ci şi de mijloacele de a întreţine pluguri şi boi – o altă inovaţie de la sfârşitul mileniului IV î.Hr. Familiile care se aflau în imposibilitatea de a dispune de astfel de resurse trebuiau să procure bere şi pâine din altă parte, creând reţele de obligaţii şi datorii. Prin urmare, au început să apară, practic, importante diferenţe de clasă şi relaţii de dependenţă[88], întrucât un segment considerabil al populaţiei Egiptului s-a văzut lipsit de mijloacele necesare pentru a se îngriji de strămoşi independent.

Dacă ceva din toate acestea pare fantezist, trebuie doar să comparăm ce s-a întâmplat cu extinderea suveranităţii incaşilor în Perú. Şi aici găsim un contrast între regimul tradiţional, variat şi flexibil al alimentelor de zi cu zi – în acest caz axat pe bucătăria pe bază de cartofi liofilizaţi (*chuño*) – şi introducerea unui tip complet diferit de alimente, în acest caz, berea de porumb (*chicha*), care a fost considerată potrivită pentru zei şi care, treptat, a devenit şi ea, cum s-ar spune,

alimentul imperiului[89]. La momentul cuceririi spaniole, porumbul era o necesitate rituală atât pentru bogaţi, cât şi pentru săraci. Zeii şi mumiile regale se hrăneau cu el, armatele mărşăluiau datorită lui, iar cei prea săraci pentru a-l cultiva – sau care locuiau prea sus pe *altiplano* – trebuiau să găsească alte modalităţi de a-l obţine, sfârşind adesea prin a se îndatora faţă de domeniul regal[90].

În cazul Perúlui, avem cronicari spanioli care ne ajută să înţelegem cum a putut o băutură alcoolică să devină treptat sângele vital al unui imperiu; în Egipt, acum 5.000 de ani, nu putem decât să încercăm să ghicim detaliile. Este un merit remarcabil al disciplinei arheologiei că ştim atât de multe şi că începem să punem informaţiile cap la cap. De pildă, din jurul anului 3500 î.Hr. începem să găsim urme ale unor instalaţii folosite atât pentru coacere, cât şi pentru fabricarea berii – mai întâi lângă cimitire şi câteva secole mai târziu ataşate palatelor şi mormintelor grandioase[91]. O reprezentare ulterioară, din mormântul unui dregător pe nume Ty, arată cum s-ar fi putut proceda pentru a obţine pâine coaptă în vas de lut şi bere produse printr-un singur proces. Extinderea treptată a autorităţii regale şi, de asemenea, a sferei administrative în întregul Egipt a început, cam pe vremea Primei Dinastii sau cu puţin înainte, cu crearea unor domenii aparent dedicate organizării proviziilor, nu atât pentru regii în viaţă, cât pentru cei morţi şi, mai apoi, pentru dregătorii regali răposaţi. Până în epoca marilor piramide (cca 2500 î.Hr.), pâinea şi berea erau produse la scară industrială pentru a aproviziona armatele de muncitori în timpul serviciului lor sezonier la proiectele regale de construcţie, când şi ei ajungeau să fie „rude” sau cel puţin îngrijitori ai regelui şi, ca atare, erau cel puţin temporar bine aprovizionaţi şi bine îngrijiţi.

Oraşul muncitoresc de la Giseh a produs câteva mii de vase de lut. Acestea erau folosite pentru a coace uriaşele pâini numite *bedja*, consumate în grupuri mari, cu cantităţi considerabile de carne furnizată de crescătoriile regale de animale şi udate cu bere asezonată cu mirodenii[92]. Aceasta din urmă avea o importanţă deosebită pentru solidaritatea echipelor de muncă sezonieră din Egiptul Regatului Vechi. Informaţiile ies la iveală cu o simplitate dezarmantă, din scrijeliturile de pe spatele pietrelor de construcţie folosite la ridicarea piramidelor regale. „Prietenii [rege]lui Menkaura”, scrie pe una dintre ele, „Beţivii lui Menkaura” pe alta. Aceste unităţi de muncă sezoniere (sau *phyles*, cum le numesc egiptologii) par să fi fost alcătuite numai din bărbaţi care trecuseră prin nişte ritualuri speciale în funcţie de vârstă şi care se inspirau din organizarea echipajului unui vas[93]. Nu este limpede dacă astfel de confrerii rituale navigau vreodată împreună, dar există paralele notabile între abilităţile de lucru în echipă folosite în ingineria maritimă şi cele folosite în manipularea blocurilor de calcar şi granit de mai multe tone pentru templele-piramidă regale

sau pentru alte astfel de monumente[94].

Am putea explora aici paralele interesante cu ceea ce s-a întâmplat în timpul revoluției industriale, când tehnicile de disciplinare, ce au transformat echipajele umane în mașinării care funcționau cu precizie de ceasornic, au fost introduse pentru prima dată pe navele cu vele și abia mai târziu au fost adoptate și în halele fabricilor. Au fost oare echipajele vechilor corăbii egiptene modelul pentru primele tehnici de tip bandă de producție din lume, creând monumente uriașe, mult mai impresionante decât tot ceea ce văzuse omenirea până atunci, prin împărțirea sarcinilor într-o varietate nesfârșită de componente mecanice simple: tăiere, împingere, ridicare, șlefuire? Iată cum au fost construite piramidele de fapt: transformându-i pe indivizi în niște mari mașinării sociale, sărbătorite apoi prin convivialitate generală[95].

Tocmai am descris, în linii mari, ceea ce este în general considerat primul exemplu cunoscut de „formare a unui stat”. Ar fi ușor să generalizăm pornind de aici. Poate că asta este de fapt un stat: o combinație de violență excepțională și crearea unei mașinării sociale complexe, totul aparent dedicat unor acțiuni implicând grijă și devotament.

Există aici un paradox evident. Munca de îngrijire este într-un fel exact opusul muncii mecanice: presupune recunoașterea și înțelegerea calităților, nevoilor și particularităților unice ale celui îngrijit – indiferent dacă este vorba de un copil, un adult, un animal sau o plantă – pentru a-i oferi ceea ce îi este necesar pentru a se dezvolta din plin[96]. Munca de îngrijire se distinge prin particularitatea sa. Dacă instituțiile pe care astăzi le numim „state” au într-adevăr trăsături comune, una dintre ele trebuie să fie cu siguranță tendința de a transfera acest impuls de îngrijire și asupra unor abstracțiuni; astăzi, aceasta este de obicei „națiunea”, indiferent dacă e definită în sens larg sau restrâns. Poate că de asta ne este atât de ușor să vedem Egiptul Antic ca pe un prototip al statului modern: și aici, devotamentul populației a fost deviat către niște abstracțiuni mărețe, în acest caz conducătorul și morții care aparțineau elitei. Acest proces este ceea ce a făcut posibil ca întregul sistem să fie imaginat, simultan, ca o familie și ca o mașinărie, în care toți (cu excepția, bineînțeles, a regelui) erau, în cele din urmă, interșanjabili. De la munca sezonieră de construire a mormintelor până la întreținerea zilnică a corpului conducătorului (să ne reamintim că primele inscripții regale se găsesc pe piepteni și pe palete de machiaj), cea mai mare parte a activității umane era îndreptată în sus, fie spre îngrijirea conducătorilor (vii și morți), fie spre asistarea acestora în sarcina lor de hrănire și îngrijire a zeilor[97]. Se considera că toată această activitate generează de sus în jos un flux de binecuvântări și protecție divină, care ocazional se materializa în marile ospețe

ale oraşelor muncitoreşti.

Problemele apar atunci când încercăm să luăm această paradigmă şi s-o aplicăm aproape oriunde altundeva. Este adevărat, aşa cum am observat, că există unele paralele interesante între Egipt şi Perú (cu atât mai remarcabile având în vedere topografiile lor extrem de diferite – Nilul plat şi uşor de navigat, faţă de „arhipelagurile verticale” ale Anzilor). Aceste paralele apar în detalii stranii, cum ar fi mumificarea conducătorilor morţi şi modul în care aceşti conducători mumificaţi continuă să-şi păstreze proprietăţile rurale; modul în care regii în viaţă sunt trataţi ca nişte zei ce trebuie să facă tururi periodice ale domeniilor lor. De asemenea, ambele societăţi împărtăşeau o anumită aversiune faţă de viaţa urbană. Capitalele lor erau de fapt nişte centre ceremoniale, scene pe care să se afişeze regele, cu relativ puţini locuitori permanenţi, iar elitele conducătoare preferau să-şi imagineze că supuşii lor trăiesc pe un tărâm cu proprietăţi bucolice şi domenii de vânătoare[98]. Dar toate acestea nu fac decât să sublinieze cât de diferite erau alte cazuri numite în literatura de specialitate „state timpurii”.

În care reflectăm asupra diferenţelor dintre aşa-numitele „state timpurii”, din China până în Mesoamerica

Regatul Egiptului şi Imperiul Incaş demonstrează ce se poate întâmpla atunci când principiul suveranităţii se înarmează cu o birocraţie şi reuşeşte să se extindă uniform pe un teritoriu. Prin urmare, ele sunt foarte des invocate ca exemple primordiale de formare a statului, chiar dacă foarte departe unul de altul în timp şi spaţiu. Aproape niciunul dintre celelalte „state timpurii” canonice nu pare să fi adoptat această abordare.

Mesopotamia dinastică timpurie, de exemplu, era formată din zeci de oraşe-state de diferite dimensiuni, fiecare dintre acestea fiind guvernat de propriul rege războinic carismatic – despre ale cărui calităţi individuale speciale se zicea că erau recunoscute de zei şi că se manifestau fizic prin virilitatea excepţională şi prin farmecul trupului său –, toate concurând constant pentru dominanţă. Rareori se întâmpla ca un conducător să obţină un avantaj suficient de mare pentru a crea ceva ce s-ar putea numi începuturile unui regat sau imperiu unificat. Nu este limpede dacă vreunul dintre aceşti primi conducători mesopotamieni chiar a pretins „suveranitatea” – cel puţin în sensul absolut de a se situa în afara ordinii morale şi de a putea astfel să acţioneze cu impunitate sau de a crea forme sociale

complet noi din proprie inițiativă. Orașele pe care teoretic le conduceau existau de secole: centre comerciale cu tradiții puternice de autoguvernare, fiecare cu propriii zei ai urbei care prezidau sistemele locale de administrare a templelor. Regii, în acest caz, nu pretindeau aproape niciodată că sunt ei înșiși zei, ci mai degrabă aghiotanți ai zeilor și uneori apărătorii eroici ai acestora pe pământ: pe scurt, delegați ai puterii suverane ce rezida de drept în ceruri[99]. Rezultatul era o tensiune dinamică între două principii care, după cum am văzut, au apărut inițial în opoziție unul față de celălalt: ordinea administrativă a văilor fluviilor și politica eroică și individualistă a regiunilor muntoase din jur. Suveranitatea, în ultimă instanță, aparținea doar zeilor[100].

Câmpiile mayașe erau din nou diferite. Un conducător mayaș (*ajaw*) din perioada clasică trebuia să fie un vânător de primă mână și să se priceapă la perfecție să întruchipeze zei, să fie un războinic al cărui trup, atunci când intra în luptă sau în timpul dansurilor rituale, găzduia spiritul unui erou ancestral, al unei zeități sau al unor monștri fantastici. *Ajaw*-ii semănau, efectiv, cu niște mici zei certăreți. Dacă a fost ceva proiectat în cosmos, în perioada maya clasică, acesta a fost tocmai principiul birocrației. Majoritatea cercetătorilor civilizației maya ar fi de acord că liderii din perioada clasică nu dispuneau de un aparat administrativ sofisticat, dar își imaginau cosmosul ca fiind el însuși un fel de ierarhie administrativă, guvernată de legi previzibile[101]: un set complicat de rotițe celeste sau subterane în interiorul altor rotițe, astfel încât era posibil să se stabilească exact datele nașterii și morții zeităților majore, cu mii de ani în trecut (zeitatea Muwaan Mat, de exemplu, s-a născut la 7 decembrie 3121 î.Hr., cu șapte ani înainte de crearea universului actual), chiar dacă nu le-ar fi trecut niciodată prin cap să noteze numărul, averea și cu atât mai puțin zilele de naștere ale propriilor supuși[102].

Au așadar aceste „state timpurii” vreo trăsătură comună? Evident, se pot face unele generalizări elementare. Toate recurgeau la o violență spectaculoasă la vârful sistemului; toate depindeau în cele din urmă de organizarea patriarhală a gospodăriilor și, într-o anumită măsură, o imitau. În toate cazurile, aparatul de guvernare se suprapunea cu un anumit tip de împărțire a societății în clase. Dar, după cum am văzut în capitolele anterioare, aceste elemente puteau la fel de bine să existe și fără sau înainte de crearea unei administrații centrale – și, chiar și atunci când o astfel de administrație exista, ea puteau lua forme foarte diferite. În orașele mesopotamiene, de exemplu, ierarhia socială se baza adesea pe proprietatea funciară și pe bogăția comercială. Templele jucau deopotrivă rolul de bănci ale orașului și de fabrici. Zeii lor puteau părăsi perimetrul templului doar la ocazii festive, dar preoții se mișcau în cercuri mai largi, acordându-le împrumuturi cu dobândă negustorilor, veghind asupra unor armate de țesătoare și

păzindu-şi cu străşnicie câmpurile şi turmele. Existau societăţi puternice de negustori. Cunoaştem mult mai puţin despre astfel de chestiuni în câmpiile mayaşe, dar ceea ce ştim sugerează că puterea se baza nu atât pe controlarea terenurilor sau a comerţului, cât pe capacitatea de a controla direct circulaţia persoanelor şi loialitatea, prin căsătorii mixte şi prin legăturile extrem de personale care se stabileau între seniori şi nobilii mai mărunţi. De aici şi accentul, în politica mayaşă din perioada clasică, pe capturarea în război a rivalilor de rang înalt ca formă de „capital uman” (ceea ce nu apare în izvoarele mesopotamiene)[103].

În cazul Chinei lucrurile par să se complice şi mai mult. În perioada Shang târzie, între 1200 şi 1000 î.Hr., societatea chineză avea anumite trăsături comune cu celelalte „state timpurii” canonice, dar, privită ca un tot unitar, este cu desăvârşire unică. La fel ca şi Cuzco al incaşilor, capitala de la Anyang a dinastiei Shang a fost concepută ca un „pivot al celor patru sferturi” – o ancoră cosmologică pentru întregul regat, proiectată ca o scenă grandioasă pentru ritualurile regale. La fel ca şi Cuzco şi capitala egipteană Memfis (şi mai târziu Teba), oraşul era suspendat între lumea viilor şi cea a morţilor, găzduind necropolele regale şi templele mortuare aferente, precum şi o administraţie formată din oamenii vii. Cartierele sale industriale produceau cantităţi enorme de jaduri şi de vase din bronz, unelte folosite pentru comunicarea cu strămoşii[104]. Dar în majoritatea aspectelor importante găsim puţine asemănări între Shang şi Egiptul Regatului Vechi sau Perúl incaşilor. În primul rând, regii din dinastia Shang nu pretindeau suveranitatea asupra unei arii extinse. Ei nu puteau să călătorească în siguranţă şi cu atât mai puţin să emită porunci decât pe o fâşie îngustă de teritorii grupate pe cursul mijlociu şi inferior al Fluviului Galben, nu departe de curtea regală[105]. Chiar şi aici rămâi cumva cu impresia că aceştia nu revendicau cu adevărat suveranitatea în acelaşi sens ca şi conducătorii egipteni, peruani sau chiar mayaşi. Cea mai clară dovadă este importanţa excepţională a divinaţiei în statul chinez timpuriu, care contrastează izbitor cu aproape toate celelalte exemple pe care le analizăm[106].

Practic, orice decizie regală – indiferent dacă era vorba de război, de o alianţă, de întemeierea unor noi oraşe sau chiar de chestiuni aparent banale, cum ar fi extinderea domeniilor de vânătoare regale – putea fi luată numai dacă era aprobată de autorităţile supreme, care erau zeii şi spiritele ancestrale; şi nu exista nicio garanţie absolută că o astfel de aprobare va fi acordată în fiecare dintre cazuri. În timpul dinastiei Shang ghicitorii apelau la zei arzând ofrande. Procedeul era următorul: atunci când găzduiau zei sau strămoşi la o masă rituală, regii sau ghicitorii lor puneau pe foc carapace de broască-ţestoasă şi omoplaţi de bou, apoi „citeau” crăpăturile care se produceau pe suprafaţa lor ca pe un fel de

scriere oraculară. Procedurile erau destul de birocratice. După ce se obținea un răspuns, ghicitorul sau un scrib desemnat autoriza interpretarea prin gravarea unei inscripții pe os sau pe carapace, iar oracolul rezultat era păstrat pentru consultări ulterioare[107]. Aceste inscripții oraculare sunt primele înscrisuri din China despre care avem cunoștință, iar deși este foarte posibil ca scrierea să fi fost folosită în scopuri cotidiene pe suporturi perisabile care nu s-au păstrat, nu există încă nicio dovadă clară a altor forme de activitate administrativă sau a arhivelor care au devenit atât de tipice pentru dinastiile chineze de mai târziu și nu sunt prea multe dovezi nici ale unui aparat birocratic complex[108].

Ca și mayașii, regii din dinastia Shang purtau în mod obișnuit războaie pentru a captura victime umane pentru sacrificii. Curțile rivale dinastiei Shang aveau propriii strămoși, propriile sacrificii și propriii ghicitori și, chiar dacă se pare că recunoșteau întâietatea dinastiei Shang – în special în contexte rituale –, nu părea să existe nicio contradicție între acest lucru și faptul că se războiau cu ea, dacă socoteau că există un motiv întemeiat. Astfel de rivalități contribuie la explicarea opulenței funeraliilor în timpul dinastiei Shang și a mutilării trupurilor captivilor; conducătorii lor încă jucau, într-un anumit sens, jocurile agonistice tipice unei „societăți eroice”, concurând pentru a-și eclipsa și a-și umili rivalii. O astfel de situație este inerent instabilă și în cele din urmă o dinastie rivală, Zhou de Vest, a reușit să învingă definitiv dinastia Shang și a revendicat pentru sine Mandatul Ceresc[109].

Ar trebui să fie deja limpede că, în toate aceste cazuri, nu vorbim de „nașterea statului”, în sensul apariției, într-o formă embrionară, a unei instituții noi și fără precedent, care urma să crească și să evolueze spre forme moderne de guvernare, ci de sisteme regionale largi; doar că, în cazul Egiptului și al Anzilor, un întreg sistem regional s-a unit (cel puțin câteodată) sub o singură cârmuire. Aceasta era de fapt o formă de organizare destul de neobișnuită. Mai frecvente erau organizările asemănătoare cu cele din China dinastiei Shang, unde unificarea era în mare parte teoretică, din Mesopotamia, unde hegemonia regională rareori dura mai mult de o generație sau două, sau cu ale mayașilor, unde a existat o luptă îndelungată între două blocuri principale de putere, fără ca vreuna din tabere să reușească vreodată s-o învingă definitiv pe cealaltă[110].

Din perspectiva teoriei specifice pe care o dezvoltăm aici, în care cele trei forme elementare de dominație – controlul violenței, controlul cunoașterii și puterea carismatică – se pot cristaliza fiecare în propria formă instituțională (suveranitate, administrație și politici eroice), aproape toate aceste „state timpurii” ar putea fi descrise mai precis drept regimuri de dominație de „ordinul doi”. Regimurile de prim ordin, cum ar fi cel al olmecilor, Chavín sau cel al

populaţiei natchez, au dezvoltat fiecare doar o singură parte a triadei. Dar în organizările de obicei mult mai violente ale regimurilor de ordinul doi două dintre cele trei principii de dominaţie erau combinate într-un mod spectaculos, fără precedent. Care erau cele două pare să fi variat de la caz la caz. Primii conducători ai Egiptului au combinat suveranitatea şi administraţia; regii mesopotamieni au amestecat administraţia şi politica eroică; *ajaw*-ii din perioada maya clasică au fuzionat politica eroică şi suveranitatea.

Ar trebui să subliniem că nu e ca şi cum vreunul dintre aceste principii, în formele lui elementare, lipsea cu desăvârşire în vreunul dintre cazuri: de fapt, ceea ce pare să se fi întâmplat este că două dintre ele s-au cristalizat în forme instituţionale – fuzionând în aşa fel încât să se potenţeze reciproc ca bază a guvernării – în timp ce a treia formă de dominaţie a fost în mare parte împinsă în afara domeniului afacerilor umane şi strămutată în cosmosul nonuman (ca în cazul suveranităţii divine din Mesopotamia dinastică timpurie sau în cel al birocraţiei cosmice din perioada maya clasică). Ţinând cont de toate acestea, să revenim pe scurt la Egipt pentru a clarifica unele aspecte suplimentare.

În care reconsiderăm cazul Egiptului din perspectiva celor trei principii elementare ale dominaţiei şi reanalizăm problema „epocilor întunecate”

Arhitecţii Regatului Vechi al Egiptului priveau în mod clar lumea pe care o creau ca pe o perlă de cultură, crescută într-o izolare preţioasă. Viziunea lor este viu documentată în basoreliefurile în piatră care împodobesc pereţii templelor regale unde se oficiau cultele mortuare ale unor regi precum Djoser, Menkaura, Snefru şi Sahure. Egiptul, „Cele două ţinuturi”, este întotdeauna reprezentat aici atât ca un stat teatral ceresc, în care regele şi zeii îşi împart în mod egal afişul, cât şi ca un domeniu terestru: o lume de proprietăţi rurale şi terenuri de vânătoare, trasate într-o cartografie a conformităţii, fiecare parcelă de pământ fiind personificată ca o doamnă de onoare ce îşi depune tributul la picioarele regelui. Principiul care guvernează această viziune a Egiptului este suveranitatea absolută a monarhului asupra tuturor lucrurilor, simbolizată de monumentele sale funerare gigantice şi de afirmaţia sa sfidătoare că nimic nu este de necucerit pentru el, nici măcar moartea.

Regalitatea egipteană avea totuşi două feţe, ca Ianus. Faţa sa interioară era cea a patriarhului suprem, care veghea asupra unei familii foarte extinse – o

Mare Casă (sensul literal al cuvântului *faraon*). Fața sa exterioară apare în reprezentările regelui în chip de lider războinic sau de conducător de vânătoare ce își afirma controlul asupra frontierelor sălbatice ale țării; oricine și orice putea deveni vânat când își îndrepta regele violența asupra sa[111]. Aceasta este însă foarte diferită de violența eroică. Într-un fel, reprezintă exact opusul. Într-o ordine eroică, onoarea războinicului se bazează pe faptul că ar *putea* pierde; reputația sa înseamnă atât de mult pentru el, încât este dispus să-și pună în joc viața, demnitatea și libertatea pentru a o apăra. Conducătorii egipteni, în aceste perioade timpurii, nu se reprezintă niciodată ca figuri eroice în acest sens. Era de neconceput ca ei să poată pierde. Prin urmare, războaiele nu sunt reprezentate ca niște competiții „politice", care ar presupune o întrecere între niște potențiali egali. În schimb, atât lupta, cât și vânătoarea erau afirmări ale proprietății, nesfârșite repetiții ale aceleiași suveranități pe care regele o exercita asupra poporului său și care, în cele din urmă, provenea din înrudirea sa cu zeii.

După cum am avut deja ocazia să observăm, orice formă de suveranitate deopotrivă absolută și atât de personală ca aceea a unui faraon va pune în mod necesar probleme grave de delegare. Și în acest caz, toți funcționarii de stat trebuiau să fie, într-un anumit sens, anexe ale persoanei regelui. Marii proprietari de pământuri, comandanții militari, preoții, administratorii și alți dregători de rang înalt dețineau, de asemenea, titluri precum „Păstrătorul tainelor regelui", „Cunoștința iubită a regelui", „Diriguitorul muzicii faraonului", „Supraveghetorul manichiuristelor de la palat" sau chiar „al prânzişorului regelui". Nu sugerăm că jocurile de putere erau absente aici; fără îndoială că nu a existat niciodată vreo curte regală fără manevre pentru poziție, stratageme, jocuri duble și urzeli. Ideea e că acestea nu erau la vedere și nu exista un spațiu autorizat pentru o competiție deschisă. Totul rămânea limitat la viața de la curte. Acest fapt reiese extrem de clar din „biografiile funerare" ale dregătorilor din Regatul Vechi, ce descriu realizările acestora aproape exclusiv din perspectiva relației lor cu regele și a grijii pe care i-o purtaseră monarhului, mai degrabă decât să menționeze orice calități sau realizări personale[112].

Ceea ce avem în acest caz pare să fie deci o hipertrofiere a principiilor suveranității și administrației și o absență aproape completă a politicii competitive. Orice fel de întreceri publice dramatice, politice sau de altă natură, erau aproape inexistente. Nu există nimic în sursele oficiale din Egiptul Regatului Vechi (și foarte puține în perioadele ulterioare ale istoriei Egiptului Antic) care să amintească măcar pe departe de, să zicem, cursele de care romane sau de jocurile cu mingea ale olmecilor ori zapotecilor. În cadrul jubileului regal sau al festivalului *sed*, când regii egipteni parcurgeau un circuit pentru a sărbători unificarea Celor două Ținuturi, Egiptul de Sus și Egiptul de Jos, acesta

lua forma unui spectacol solo, al cărui deznodământ nu era niciodată sub semnul întrebării. În măsura în care apare competiția politică în literatura egipteană de mai târziu (ceea ce, ocazional, se mai întâmplă), ea se desfășoară tocmai *între* zei, ca în texte precum *Luptele lui Horus și Seth*. Regii defuncți s-or mai fi întrecând între ei; dar până să apuce suveranitatea să coboare pe tărâmul muritorilor, problemele sunt deja tranșate.

Ca să fie foarte clar: atunci când vorbim despre absența unei politici carismatice, ne referim la absența unui *star system* sau a unui *hall of fame*, cu rivalități instituționalizate între cavaleri, războinici, politicieni și așa mai departe. Cu siguranță nu vorbim despre o absență a personalităților individuale. Doar că într-o monarhie pură există o singură persoană sau, în cel mai bun caz, doar o mână de indivizi care contează cu adevărat. Ba chiar, dacă încercăm să înțelegem atractivitatea monarhiei ca formă de guvernare – și nu se poate nega că, pentru o mare parte din istoria omenirii pentru care există izvoare scrise, a fost o formă foarte populară –, atunci probabil că are legătură cu capacitatea sa de a mobiliza simultan sentimente de grijă și solicitudine și teroare abjectă. Regele este deopotrivă individul suprem, capriciile și fanteziile sale trebuind să fie întotdeauna satisfăcute precum cele ale unui copil răsfățat, și, în același timp, abstracția supremă, întrucât puterile sale asupra violenței în masă și, adesea (ca în Egipt), asupra producției de masă îi pot reduce pe toți ceilalți la aceeași condiție.

Merită, de asemenea, observat că monarhia este probabil singurul sistem important de guvernare în care copiii joacă un rol crucial, întrucât totul depinde de capacitatea monarhului de a asigura continuitatea liniei dinastice. Morții pot fi veneraţi în orice regim – chiar și Statele Unite ale Americii, care se erijează în far călăuzitor al democrației, creează temple pentru Părinții Fondatori și sapă în pereții munților chipurile unor președinți răposați –, dar pruncii, destinatarii puri ai dragostei și grijii, sunt importanți din punct de vedere politic doar în regate și imperii.

Dacă regimul Egiptului Antic este adesea prezentat drept primul stat adevărat și paradigma pentru toate cele viitoare, aceasta se datorează în mare parte faptului că a fost capabil să fuzioneze suveranitatea absolută – capacitatea monarhului de a se delimita de societatea umană și de a recurge la violență arbitrară cu impunitate – cu un aparat administrativ care, cel puțin uneori, îi putea reduce aproape pe toți la niște rotițe ale unei unice mașinării uriașe. Doar politica eroică, competitivă lipsea, alungată în lumea zeilor și a morților. Dar a existat, desigur, o mare excepție, ce apare tocmai în acele perioade în care autoritatea centrală s-a destrămat, presupusele „epoci întunecate”, începând cu

Prima Perioadă Intermediară (cca 2181-2055 î.Hr.).

Deja către sfârşitul Regatului Vechi, unii „nomarhi” sau guvernatori locali se transformaseră în dinastii de facto[113]. Atunci când administraţia centrală s-a divizat între centrele rivale de la Herakleopolis şi Teba, aceşti lideri locali au început să acapareze majoritatea funcţiilor administrative. Numiţi adesea „conducători războinici”, aceşti nomarhi nu semănau deloc cu regii mărunţi din perioada predinastică. Cel puţin în monumentele lor, ei se reprezentau mai degrabă ca un fel de eroi populari, poate chiar sfinţi. Şi nu întotdeauna era vorba doar de laude deşarte; unii dintre ei au fost într-adevăr veneraţi drept sfinţi secole la rând. Fără îndoială că în Egipt existaseră întotdeauna lideri locali carismatici; dar odată cu destrămarea statului patrimonial astfel de personaje au putut începe să revendice deschis autoritatea în temeiul realizărilor şi calităţilor lor personale (curaj, generozitate, talent oratoric şi competenţe strategice) şi – fapt esenţial – să redefinească însăşi autoritatea socială ca fiind bazată pe calităţi precum serviciul public şi pietatea faţă de zeii oraşului lor şi pe sprijinul popular pe care îl inspirau aceste calităţi.

Cu alte cuvinte, ori de câte ori suveranitatea statului se prăbuşea, politica eroică revenea – cu figuri carismatice la fel de vanitoase şi de competitive, poate, ca şi cele pe care le cunoaştem din epopeile antice, dar mult mai puţin însetate de sânge. Schimbarea este vizibilă în inscripţiile autobiografice, precum cele din mormântul săpat în stâncă al nomarhului Ankhtifi de la El-Mo’alla, la sud de Teba. Iată cum îşi povesteşte el rolul în război: „Eu am fost acela care a găsit soluţia atunci când aceasta lipsea, mulţumită planurilor mele îndrăzneţe; cel cu vorbe meşteşugite şi cu mintea netulburată în ziua în care nomele [teritoriile administrate] s-au aliat (pentru a purta război). Eu sunt eroul fără pereche; acela care a grăit neîngrădit când toţi tăceau, în ziua în care s-a răspândit frica şi Egiptul de Sus nu îndrăznea să scoată o vorbă”. Şi mai frapant, iată cum îşi elogiază el realizările sociale:

> Am dat pâine celor flămânzi şi haine celor goi; i-am uns pe cei care nu aveau untdelemn cosmetic; am dat sandale celor desculţi; i-am dat o soţie celui care nu avea soţie. M-am îngrijit de oraşele Hefat [El-Mo’alla] şi Hor-mer în fiecare [criză, când] cerul era acoperit de nori şi pământul [era pârjolit? Şi oamenii au murit] de foame pe duna aceasta de nisip a lui Apofis. Miazăziua a venit cu poporul său şi miazănoaptea cu copiii săi; au adus uleiul cel mai bun în schimbul orzului care le-a fost dat... Tot Egiptul de Sus murea de foame şi oamenii îşi mâncau copiii, dar eu nu am lăsat pe nimeni să moară de foame în noma aceasta... niciodată nu am lăsat pe nimeni aflat în nevoie să plece din noma aceasta în alta. Eu sunt eroul fără pereche[114].

Abia în acest moment, în Prima Perioadă Intermediară, vedem cum o aristocraţie ereditară îşi intră în drepturi în Egipt, deoarece nomarhii locali, precum Ankhtifi,

au început să-şi transfere puterile către urmaşii lor şi către familiile extinse. Aristocraţia şi politica personală nu avuseseră un loc recunoscut în Regatul Vechi, tocmai pentru că intrau în conflict cu principiul suveranităţii. Rezumând, tranziţia de la Regatul Vechi la Prima Perioadă Intermediară nu a fost atât o trecere de la „ordine" la „haos" – aşa cum susţinea odinioară ortodoxia egiptologică –, cât mai degrabă o trecere de la „suveranitate" la „politici carismatice", ca moduri diferite de încadrare a exercitării puterii. Odată cu aceasta s-a mutat şi accentul de pe grija poporului faţă de conducătorii zeieşti pe grija faţă de popor drept cale legitimă de a obţine autoritatea. În Egiptul Antic, ca de atâtea ori în istorie, realizările politice semnificative apar tocmai în acele perioade (aşa-numitele „epoci întunecate") care sunt desconsiderate sau trecute cu vederea pentru că nimeni nu construia monumente grandioase de piatră.

În care pornim în căutarea adevăratelor origini ale birocraţiei şi le găsim la o scară ce pare a fi surprinzător de mică

Ar trebui să fie deja destul de uşor de înţeles de ce Egiptul Antic este prezentat atât de des ca exemplul paradigmatic de formare a statului. Nu numai că este cronologic cel mai vechi dintre sistemele pe care le-am numit regimuri de dominaţie de ordin secundar; în afară de Imperiul Incaş, mult ulterior, este şi aproape singurul caz în care cele două principii care s-au combinat au fost suveranitatea şi administraţia. Cu alte cuvinte, este singurul caz dintr-o etapă suficient de îndepărtată a istoriei care se potriveşte perfect cu modelul a ceea ce *ar fi trebuit* să se întâmple. Toate aceste ipoteze pornesc de fapt de la un anumit tip de teorie socială – sau, poate mai bine zis, de la o teorie a organizării – pe care am descris-o la începutul capitolului 8. Grupurile mici şi intime (se spune) ar putea fi capabile să adopte mijloace informale şi egalitare de rezolvare a problemelor, dar, de îndată ce un număr mare de oameni se adună într-un oraş sau un regat, totul se schimbă.

În genul acesta de teorie, se presupune pur şi simplu că, odată ce societăţile se extind, vor avea nevoie, după cum spune Robin Dunbar, de „şefi care să conducă şi de o forţă de poliţie care să se asigure că regulile sociale sunt respectate"; sau, după cum spune Jared Diamond, „populaţiile mari nu pot funcţiona fără lideri care să ia decizii, fără directori care să le pună în aplicare şi fără birocraţi care să administreze deciziile şi legile"[115]. Cu alte cuvinte, dacă vrem să trăim într-o societate la scară largă, avem nevoie de un suveran şi de o

administrație. Se consideră mai mult sau mai puțin de la sine înțeles că, pentru asta, este necesar în cele din urmă un soi de monopol asupra forței coercitive (din nou, capacitatea de a amenința pe toată lumea cu armele). Sistemele de scriere, la rândul lor, se presupune aproape invariabil că s-au dezvoltat în slujba unor state birocratice impersonale, care au fost rezultatul întregului proces.

După cum am văzut deja, nimic din toate acestea nu este adevărat, iar predicțiile bazate pe aceste ipoteze se dovedesc a fi aproape întotdeauna greșite. Am văzut un exemplu spectaculos în capitolul 8. Cândva se presupunea în mare măsură că, dacă statele birocratice tind să apară în zone cu sisteme complexe de irigații, motivul trebuie să fi fost necesitatea ca administratorii să coordoneze întreținerea canalelor și să reglementeze aprovizionarea cu apă. De fapt, se pare că fermierii sunt perfect capabili să coordoneze singuri sisteme de irigații foarte complicate și există puține dovezi, în majoritatea cazurilor, că primii birocrați au avut ceva de-a face cu toate astea. Populațiile urbane par să aibă o capacitate remarcabilă de autoguvernare în moduri care, deși de obicei nu chiar „egalitare”, erau probabil mult mai participative decât aproape orice guvernare urbană de astăzi. De fapt, majoritatea împăraților antici, se pare, nu vedeau prea multe motive să intervină, deoarece pur și simplu nu le păsa prea mult cum curăță supușii lor străzile sau cum își întrețin șanțurile de scurgere.

Am observat, de asemenea, că, atunci când regimurile timpurii își bazează dominația pe accesul exclusiv la forme de cunoaștere, acestea nu sunt de obicei tipurile de cunoaștere pe care noi le-am considera deosebit de practice (revelațiile șamanice, psihotrope care par să-i fi inspirat pe constructorii de la Chavín de Huántar ar fi un astfel de exemplu). De fapt, primele forme de administrație funcțională, în sensul păstrării unor arhive de liste, registre, proceduri contabile, supraveghetori, verificări și dosare, par să apară tocmai în aceste tipuri de contexte rituale: în templele mesopotamiene, în cultele strămoșilor la egipteni, în interpretarea oracolelor chinezești și așa mai departe[116]. Așadar, putem spune acum cu destulă certitudine că birocrația *nu* a apărut doar ca o soluție practică la problemele de gestionare a informațiilor, atunci când societățile umane au depășit un anumit prag de mărime și complexitate.

Totuși, de aici se naște o întrebare interesantă: unde și când au apărut pentru prima dată astfel de tehnologii și din ce motiv? Și aici există noi dovezi surprinzătoare. Înțelegerea noastră arheologică emergentă sugerează că primele sisteme de control administrativ specializat au apărut de fapt în comunități foarte mici. Cele mai vechi mărturii clare în acest sens provin dintr-o serie de mici așezări preistorice din Orientul Mijlociu, întemeiate la peste 1.000 de ani după ce a fost fondat situl neolitic Çatalhöyük (în jurul anului 7400 î.Hr.), dar cu mai mult de 2.000 de ani înainte de apariția a ceva care să semene vag cu un oraș.

Cel mai bun exemplu de asemenea sit este Tell Sabi Abyad, cercetat de o echipă de arheologi olandezi care lucrează în valea râului Balikh din Siria, în districtul Raqqah. În urmă cu aproximativ 8.000 de ani (cca 6200 î.Hr.), în Mesopotamia preistorică, un sat de un hectar a fost distrus acolo de un incendiu, care i-a copt zidurile de chirpici şi o mare parte din obiectele de lut aflate în interior, conservându-le astfel. Deşi pentru locuitorii săi a fost, evident, un mare ghinion, pentru cercetătorii din viitor a fost un noroc extraordinar, deoarece ne-a lăsat o perspectivă unică asupra organizării unei comunităţi din neoliticul târziu, formată probabil din aproximativ 150 de indivizi[117]. Săpăturile au scos la iveală că locuitorii acestui sat nu numai că au construit spaţii de depozitare centralizată, inclusiv hambare şi magazii, ci au folosit şi dispozitive administrative de o anumită complexitate pentru a ţine evidenţa a ceea ce se afla în ele. Aceste dispozitive includeau şi arhive economice, precursori în miniatură ai arhivelor templelor din Uruk şi din alte oraşe mesopotamiene de mai târziu.

Acestea nu erau arhive scrise: scrierea, ca atare, avea să apară abia peste 3.000 de ani. Acolo erau nişte jetoane geometrice din argilă, de un tip ce pare să fi fost folosit în multe sate neolitice similare, cel mai probabil pentru a ţine evidenţa alocării anumitor resurse[118]. La Tell Sabi Abyad, sigilii în miniatură cu desene gravate erau folosite alături de acestea pentru a ştampila şi a marca cu semne de identificare dopurile de lut ale vaselor de uz casnic[119]. Poate cel mai remarcabil este faptul că, odată scoase din vase, dopurile erau păstrate şi arhivate într-o clădire specială – un fel de birou sau oficiu – în apropiere de centrul satului, pentru consultări ulterioare[120]. Încă din anii 1990, când s-au raportat aceste descoperiri, arheologii dezbat în interesul cui şi cu ce scop funcţionau astfel de „birocraţii săteşti”.

În încercarea de a răspunde la această întrebare, este important să observăm că biroul central şi depozitul de la Tell Sabi Abyad nu sunt asociate cu niciun fel de reşedinţă neobişnuit de mare, cu morminte bogate sau cu alte semne ale statutului personal. Dimpotrivă, izbitoare la vestigiile acestei comunităţi este uniformitatea lor: toate locuinţele din jur, de exemplu, sunt aproximativ identice în ceea ce priveşte dimensiunile, calitatea şi conţinutul care s-a păstrat. Obiectele în sine găsite în ele sugerează unităţi familiale mici care menţineau o diviziune complexă a muncii, incluzând adesea sarcini ce ar fi necesitat cooperarea mai multor gospodării. Turmele trebuiau duse la păscut, tot felul de culturi de cereale semănate, recoltate şi treierate, de asemenea inul se folosea pentru ţesut, care era practicat alături de alte meşteşuguri casnice, cum ar fi olăritul, confecţionarea mărgelelor, sculptura în piatră şi forme simple de prelucrare a metalelor. Şi, bineînţeles, mai erau şi copii de crescut, bătrâni de îngrijit, case de construit şi de

întreținut, căsătorii și înmormântări de coordonat și așa mai departe.

O planificare atentă și ajutorul reciproc ar fi fost vitale pentru realizarea cu succes a unei runde anuale de activități productive, în timp ce prezența obsidianului, a metalelor și a pigmenților exotici arată că sătenii interacționau în mod regulat și cu persoane din afară, fără îndoială prin căsătorii mixte, precum și prin intermediul călătoriilor și schimbului de bunuri[121]. După cum am observat deja în cazul satelor basce tradiționale, aceste tipuri de activități pot presupune calcule matematice destul de complicate. Acest fapt în sine nu explică însă de ce era nevoie de sisteme precise de măsurare și arhivare. La urma urmei, există nenumărate mii de comunități agricole în toată istoria omenirii care au jonglat cu combinații la fel de complexe de sarcini și de responsabilități fără să fi fost nevoite să creeze noi tehnici de contabilizare.

Oricare ar fi fost motivul, efectul introducerii unor astfel de tehnici pare să fi fost profund pentru satele din Mesopotamia preistorică și din zona colinară din jur. Reamintim că 2.000 de ani separă Tell Sabi Abyad de primele orașe, iar în acest lung interval viața satului în Orientul Mijlociu a suferit o serie de schimbări remarcabile. Într-un fel, oamenii care trăiau în comunități la scară mică au început să se comporte ca și cum ar fi trăit deja în societăți de mari dimensiuni, cu toate că nimeni nu văzuse vreodată un oraș. Pare paradoxal – dar este ceea ce vedem în secolele care au urmat în vestigiile satelor împrăștiate într-o regiune vastă, din sud-vestul Iranului, în mare parte din Irak și până în munții Turciei. În multe privințe acest fenomen a fost o altă versiune a genului de „regiuni culturale” sau zone de ospitalitate despre care am discutat în capitolele anterioare, dar a existat și un element diferit: afinitățile dintre gospodării și familii îndepărtate par să se fi bazat din ce în ce mai mult pe un principiu al uniformității culturale. Într-un anumit sens, aceasta a fost deci prima eră a „satului global”[122].

Din evidențele arheologice sare în ochi o imagine generală. Noi scriem aici din proprie experiență, deoarece unul din noi a realizat investigații arheologice în satele preistorice din Kurdistanul irakian, datând de dinainte și de după ce a avut loc marea transformare. Ceea ce se constată, în mileniul V î.Hr., este dispariția treptată din viața satului a celor mai multe semne exterioare de diferență sau individualitate, pe măsură ce instrumentele administrative și alte noi tehnologii media se răspândesc în mare parte din Orientul Mijlociu. Casele erau acum construite după planuri tripartite din ce în ce mai uniformizate, iar olăritul, care fusese cândva un mod de exprimare a îndemânării și creativității individuale, pare să fi devenit în mod deliberat monoton, uniform și, în unele cazuri, aproape standardizat. Producția artizanală, în general, a devenit mai mecanică, iar munca femeilor a fost supusă unor noi forme de control al spațiului și de segregare[123].

De fapt întreaga perioadă, care a durat aproximativ 1.000 de ani (arheologii o numesc ‘Ubaid, după situl Tell al-‘Ubaid din sudul Irakului), a fost una de inovații în metalurgie, horticultură, textile, alimentație și comerț pe distanțe lungi; dar, din punct de vedere social, pare că s-a făcut tot posibilul pentru ca aceste inovații să nu devină indicatori de rang sau de distincție individuală – cu alte cuvinte, pentru a preveni apariția unor diferențe evidente de statut, atât în interiorul satelor, cât și între acestea. În mod surprinzător, este posibil să asistăm la nașterea unei ideologii manifeste a egalității în secolele de dinaintea apariției primelor orașe din lume; mai este posibil și ca instrumentele administrative să fi fost concepute pentru prima dată nu ca un mijloc de extragere și acumulare a bogăției, ci tocmai pentru a preveni astfel de evoluții[124]. Pentru a ne face o idee despre cum ar fi putut funcționa în practică astfel de birocrații la scară mică, ne putem referi din nou, pe scurt, la *ayllu*, acele asociații sătești andine care, așa cum am menționat mai sus, aveau propria administrație locală.

Și *ayllu* se bazau pe un puternic principiu al egalității; membrii lor purtau literalmente uniforme, fiecare vale având propriul model tradițional de pânză. Una dintre principalele funcții ale acestor *ayllu* era redistribuirea terenurilor agricole pe măsură ce familiile se măreau sau se micșorau, pentru a se asigura că niciuna nu devine mai bogată decât alta – ba chiar a fi o gospodărie „bogată” însemna, în practică, să ai un număr mare de copii necăsătoriți, deci mult pământ, deoarece nu exista nicio altă bază de comparație pentru bogăție[125]. *Ayllu* ajutau, de asemenea, familiile să evite crizele sezoniere de forță de muncă și țineau evidența numărului de tineri apți de muncă, bărbați și femei, din fiecare gospodărie, pentru a se asigura nu numai că nu duce nimeni lipsă de mână de lucru în momentele critice, ci și că bătrânii sau infirmii, văduvele, orfanii sau persoanele cu dizabilități sunt îngrijiți.

Între gospodării, responsabilitățile se bazau pe un principiu al reciprocității: se ținea o evidență, iar la sfârșitul fiecărui an toate creditele și datoriile restante urmau să fie anulate. Aici intervine „birocrația satului”. Pentru asta, unitățile de muncă trebuiau măsurate într-un mod care să permită o soluționare clară a disputelor inevitabile ce apar în astfel de situații – cine ce a făcut pentru cine și cine ce îi datorează cui[126]. Fiecare *ayllu* pare să fi avut propriile quipu, care erau înnodate și deznodate constant pentru a ține evidența datoriilor înregistrate sau anulate. Este posibil ca pentru asta să fi fost inventate quipu. Cu alte cuvinte, deși instrumentele administrative concrete erau diferite, motivul existenței lor era destul de asemănător cu cel pe care îl avem în vedere pentru sistemele de contabilitate ale satelor din Mesopotamia preistorică, fiind înrădăcinat într-un ideal de egalitate la fel de explicit[127].

Desigur, pericolul unor astfel de proceduri contabile este că pot fi deturnate

către alte scopuri: sistemul precis de echivalenţă care stă la baza lor are potenţialul de a conferi aproape oricărui aranjament social, chiar şi celor care se bazează pe violenţă arbitrară (de exemplu, pe „cucerire”), un aer de echitate şi de imparţialitate. De asta suveranitatea şi administraţia formează o combinaţie atât de potenţial letală, luând efectele egalizatoare ale celei din urmă şi transformându-le în instrumente de dominaţie socială, chiar de tiranie.

Să ne amintim că, sub incaşi, toate *ayllus* au fost reduse la statutul de „femei cucerite”, iar quipu au fost folosite pentru a ţine evidenţa obligaţiilor de muncă datorate administraţiei centrale incaşe. Spre deosebire de registrele locale din sfori, acestea erau fixe şi nenegociabile; nodurile nu erau niciodată desfăcute şi refăcute. Aici este necesar să depăşim câteva mituri despre Imperiul Incaş, descris adesea drept cel mai blând dintre imperii – chiar ca un fel de stat protosocialist binevoitor. De fapt, sistemul *ayllu* preexistent a fost cel care a continuat să ofere securitate socială în timpul stăpânirii incaşe. În schimb, structura administrativă globală pusă în aplicare de curtea incaşă era în mare parte de natură extractivă şi exploatatoare (chiar dacă reprezentanţii locali ai curţii preferau s-o prezinte în mod fals ca pe o extindere a principiilor *ayllu*): în scopul monitorizării şi contabilizării la centru, gospodăriile au fost grupate în unităţi de câte 10, 50, 100, 500, 1.000, 5.000 şi aşa mai departe, fiecare trebuind să îndeplinească obligaţii de muncă suplimentare faţă de cele pe care le datorau deja comunităţii lor, într-un mod care nu putea decât să dea peste cap alianţele, geografia şi organizarea comunală existente[128]. Corvezile erau atribuite în mod uniform, în conformitate cu un barem rigid de măsurare; sarcinile de muncă puteau fi pur şi simplu inventate dacă nu era nimic de făcut; cei care încercau să se fofileze erau aspru pedepsiţi[129].

Rezultatele au fost previzibile şi le putem vedea clar reflectate în mărturiile directe ale cronicarilor spanioli de la acea vreme, care au manifestat un interes evident pentru strategiile incaşe de cucerire şi dominaţie şi pentru mecanismele lor locale. Liderii comunităţilor au devenit agenţi de facto ai statului şi fie au profitat de proceduri pentru a se îmbogăţi, fie au încercat să-şi protejeze apropiaţii şi pe ei înşişi dacă intrau în necazuri. Cei care nu reuşeau să se achite de datoriile de muncă sau care încercau zadarnic să fugă sau să se răzvrătească erau reduşi la statutul de servitori, valeţi şi concubine pentru curţile şi funcţionarii incaşi[130]. Această nouă clasă de peoni ereditari era în creştere rapidă în momentul cuceririi spaniole.

Nimic din toate acestea nu înseamnă că reputaţia de administratori pricepuţi a incaşilor este nefondată. Ei erau, se pare, capabili să ţină evidenţa exactă a naşterilor şi a deceselor, să ajusteze numărul de gospodării la festivităţile anuale şi aşa mai departe. De ce, atunci, să impună un sistem atât de ciudat de stângaci

şi de monolitic în locul unui sistem deja existent (*ayllu*) care era în mod clar mai nuanţat? Este greu de evitat impresia că în toate situaţiile de acest gen aparenta severitate, insistenţa de a respecta regulile chiar şi atunci când acestea nu au niciun sens, nu e de fapt toată ideea. Poate că acesta este pur şi simplu modul în care se manifestă suveranitatea, în formă birocratică. Ignorând istoria unică a fiecărei gospodării, a fiecărui individ, reducând totul la numere, se oferă un limbaj al echităţii – dar, în acelaşi timp, se garantează că vor exista întotdeauna unii care nu reuşesc să-şi onoreze cotele şi, prin urmare, că va exista întotdeauna un stoc de peoni, pioni sau sclavi.

În Orientul Mijlociu, fenomene foarte asemănătoare par să se fi petrecut în perioade ulterioare ale istoriei. Cel mai faimos exemplu vine, probabil, din Cărţile Profeţilor din Biblia ebraică, ce păstrează amintirea unor proteste puternice izbucnite atunci când cererile de tribut i-au împins pe agricultori în penurie, silindu-i să-şi amaneteze turmele şi viile şi, în cele din urmă, să-şi predea copiii în peonaj pentru datorii. Alteori negustori şi administratori bogaţi profitau de recoltele slabe, de inundaţii, de calamităţi naturale sau de simplul ghinion al vecinilor pentru a oferi împrumuturi cu camătă care duceau la aceleaşi rezultate. Plângeri similare sunt înregistrate şi în China şi India. Întemeierea primelor imperii birocratice este aproape întotdeauna însoţită de vreun fel de sistem de echivalare ce a luat-o razna. Nu este acesta locul pentru a schiţa o istorie a banilor şi a datoriilor[131] – dar putem observa că nu este o coincidenţă că societăţi precum cele din Mesopotamia din perioada Uruk erau, simultan, comerciale şi birocratice. Atât banii, cât şi administraţia se bazează pe principii similare de echivalenţă *impersonală*. În acest punct dorim doar să subliniem cât de des par să apară cele mai violente inegalităţi, la început, din astfel de ficţiuni legate de egalitatea în faţa legii. Toţi cetăţenii unui oraş, toţi adoratorii zeului său ori toţi supuşii regelui său erau consideraţi în esenţă la fel – cel puţin sub acest aspect specific. Aceleaşi legi, aceleaşi drepturi, aceleaşi responsabilităţi li se aplicau tuturor, fie ca indivizi, fie, în epoci ulterioare, mai patriarhale, ca familii sub egida vreunui *pater familias*.

Important aici este faptul că această egalitate ar putea fi privită ca făcând oamenii (ca şi lucrurile) să devină interschimbabili, ceea ce le permitea apoi conducătorilor sau acoliţilor lor să emită cereri impersonale care nu ţineau cont de situaţiile unice ale supuşilor lor. Acesta este, desigur, motivul pentru care cuvântul *birocraţie* are, astăzi, asocieri atât de dezagreabile aproape peste tot. Termenul însuşi evocă prostie mecanică. Dar nu avem niciun motiv să credem că sistemele impersonale au fost la origine sau sunt obligatoriu stupide. Atunci când calculele unui *ayllu* bolivian sau ale unui consiliu basc – sau, presupunem, ale unei administraţii sătești neolitice precum cea de la Tell Sabi Abyad şi cele ale

succesorilor săi urbani din Mesopotamia – produceau un rezultat vădit imposibil sau nerezonabil, lucrurile puteau fi oricând ajustate. După cum știe oricine a petrecut ceva timp într-o comunitate rurală sau a făcut parte dintr-un consiliu municipal ori parohial al unui oraș mare, rezolvarea unor astfel de inechități poate necesita multe ore, eventual zile de discuții plictisitoare, dar aproape întotdeauna se va ajunge la o soluție pe care nimeni nu o găsește complet nedreaptă. Adăugarea puterii suverane și capacitatea celui care o aplică la nivel local de a spune: „Regulile sunt reguli; nu vreau să le mai discut” sunt cele ce permit mecanismelor birocratice să devină cu adevărat monstruoase.

De-a lungul acestei cărți am avut ocazia să ne referim la cele trei libertăți primordiale, cele care, în cea mai mare parte a istoriei omenirii, au fost doar presupuse: libertatea de a circula, libertatea de a nu te supune și libertatea de a crea sau a transforma relațiile sociale. Am remarcat, de asemenea, cum cuvântul englezesc *free* („liber”) derivă dintr-un termen germanic care înseamnă „prieten” – întrucât, spre deosebire de oamenii liberi, sclavii nu pot avea prieteni, fiindcă nu pot să-și ia angajamente ori să facă promisiuni. Libertatea de a face promisiuni este componenta elementară și minimă a celei de-a treia libertăți pe care o avem, la fel cum fuga fizică de o situație dificilă este componenta elementară a celei dintâi. De fapt, cel mai vechi cuvânt pentru „libertate” din orice limbă omenească este termenul sumerian *ama(r)-gi*, care înseamnă literalmente „întoarcere la mama” – deoarece regii sumerieni emiteau periodic decrete de eliberare de datorii, anulând toate datoriile necomerciale și, în unele cazuri, permițându-le peonilor reținuți pentru datorii în gospodăriile creditorilor lor să se întoarcă acasă la familiile lor[132].

Ne-am putea întreba: cum a fost posibil ca elementul fundamental al tuturor libertăților umane, libertatea de a face promisiuni și de a-ți lua angajamente și, astfel, de a construi relații, să fie transformat în opusul său, în peonaj, servitute sau sclavie permanentă? Asta se întâmplă, am sugera noi, tocmai atunci când promisiunile devin impersonale, transferabile – pe scurt, birocratizate. Este una dintre marile ironii ale istoriei că ideea doamnei de Graffigny despre statul incaș ca model de ordine birocratică binevoitoare derivă, de fapt, dintr-o lectură greșită a surselor, chiar dacă una foarte comună: confundarea beneficiilor sociale ale unităților administrative locale, autoorganizate (*ayllu*) cu o structură imperială de comandă, incașă, care în realitate servea aproape exclusiv la aprovizionarea armatei, a preoțimii și a claselor administrative[133]. Și regii mesopotamieni și, mai târziu, cei chinezi aveau tendința de a se prezenta, la fel ca și nomarhii egipteni, drept protectori ai celor slabi, surse de hrană pentru flămânzi, alinare pentru văduve și orfani.

Cum sunt banii pentru promisiuni, am putea spune, la fel este și birocrația de stat pentru principiul îngrijirii: în ambele cazuri, descoperim că unul dintre elementele fundamentale de construcție a vieții sociale este corupt de un amalgam între matematică și violență.

În care, înarmați cu noi cunoștințe, regândim câteva premise de bază ale evoluției sociale

Specialiștii în științe sociale și filosofie politică dezbat „originile statului" de mai bine de un secol. Aceste dezbateri nu sunt niciodată tranșate și este puțin probabil să fie vreodată. În acest moment, putem cel puțin să înțelegem de ce. Cam la fel ca și căutarea „originilor inegalității", căutarea originilor statului nu este decât urmărirea unei himere. După cum am remarcat la începutul capitolului, conchistadorilor spanioli nu le-a trecut niciodată prin cap să se întrebe dacă au sau nu de-a face cu „state", întrucât conceptul nu exista cu adevărat la acea vreme. Limbajul pe care îl foloseau, cel al regatelor, imperiilor și republicilor, este la fel de util și, în multe privințe, chiar mai util.

Istoricii, desigur, încă vorbesc despre regate, imperii și republici. Dacă sociologii au ajuns să prefere să vorbească în termeni de „state" și „formare a statelor" este în mare măsură pentru că aceștia sunt considerați mai științifici – deși nu există o definiție coerentă. Nu este limpede de ce. O parte a motivului ar putea fi că noțiunile de „stat" și de știință modernă au apărut cam în același timp și au fost într-o anumită măsură interconectate. Oricare ar fi cauza, având în vedere că literatura de specialitate existentă este atât de neabătut concentrată asupra unei singure narațiuni despre creșterea complexității, ierarhie și formarea statului, folosirea termenului *stat* în orice alt scop devine foarte dificilă.

Faptul că planeta noastră este, în prezent, aproape în întregime acoperită de state îi poate tenta pe unii, evident, să scrie ca și cum un astfel de rezultat ar fi fost inevitabil. Totuși, situația noastră actuală îi determină în mod regulat pe oameni să facă presupuneri „științifice" despre cum am ajuns aici, presupuneri care nu au aproape nimic de-a face cu datele reale. Anumite caracteristici principale ale sistemelor actuale sunt pur și simplu proiectate în trecut, presupunându-se că ele ar fi existat de îndată ce societatea a atins un anumit grad de complexitate – cu excepția cazului în care se pot aduce dovezi incontestabile ale absenței lor.

De exemplu, se presupune adesea că statele încep atunci când anumite

funcții-cheie ale guvernării – armata, administrația și justiția – trec în mâinile unor specialiști cu normă întreagă. Asta are sens dacă acceptăm teoria că un excedent agricol a „eliberat” o parte semnificativă a populației de responsabilitatea împovărătoare de a procura cantități adecvate de hrană: o narațiune care sugerează începutul unui proces ce ar conduce la actuala diviziune globală a muncii. Este posibil ca primele state să fi folosit acest excedent în mare parte pentru a susține birocrați, preoți, soldați și alți asemenea profesioniști, dar – ni se reamintește mereu – existența excedentului a lăsat loc și pentru sculptori, poeți și astronomi cu normă întreagă.

Este o poveste convingătoare. Este, de asemenea, destul de adevărată atunci când e aplicată la situația noastră actuală (în orice caz, doar un mic procent dintre noi este implicat acum în producția și distribuția de produse alimentare). Totuși, aproape niciunul dintre regimurile pe care le-am analizat în acest capitol nu a folosit, de fapt, personal specializat cu normă întreagă. Cel mai evident, niciunul nu pare să fi avut o armată permanentă. Războiul era în mare parte o îndeletnicire pentru extrasezonul agricol. Nici preoții și judecătorii nu lucrau decât rareori cu normă întreagă; de fapt, majoritatea instituțiilor publice din Egiptul Regatului Vechi, China dinastiei Shang, Mesopotamia din perioada dinastică timpurie sau chiar Atena clasică erau deservite prin rotație de o forță de muncă ai cărei membri aveau alte ocupații – administratori ai unor domenii rurale, negustori, constructori sau orice alt gen de îndeletniciri[134].

S-ar putea merge și mai departe. Nu este limpede în ce măsură multe dintre aceste „state timpurii” au fost ele însele, în mare parte, niște fenomene sezoniere (reamintim că, cel puțin începând cu era glaciară, adunările sezoniere puteau fi ocazii pentru *punerea în scenă* a ceva care pe noi ne duce cumva cu gândul la regalitate; conducătorii își reuneau curtea doar în anumite perioade ale anului; iar unele clanuri sau societăți războinice primeau competențe polițienești asemănătoare celor ale unui stat numai în lunile de iarnă)[135]. La fel ca și războiul, activitatea de guvernare tindea să se concentreze puternic în anumite perioade ale anului: existau luni pline de proiecte de construcție, spectacole, sărbători, recensăminte, jurăminte de credință, procese și execuții spectaculoase și alte perioade în care supușii unui rege (și uneori chiar regele însuși) se împrăștiau pentru a se ocupa de nevoile mai urgente de însămânțare, recoltare și pășunat. Ceea ce nu înseamnă că aceste regate nu erau reale: ele erau capabile să mobilizeze sau chiar să ucidă și să mutileze mii de ființe omenești. Înseamnă doar că realitatea lor era, de fapt, sporadică. Ba apăreau, ba se dizolvau.

S-ar putea oare ca, la fel cum agricultura făcută în joacă – denumirea noastră pentru acele metode de cultivare dezlânate și flexibile care îi lasă pe oameni liberi să se dedice altor activități sezoniere – s-a transformat într-o

agricultură mai serioasă, joaca de-a regatele să fi început să capete și ea mai multă consistență? Dovezile din Egipt ar putea fi interpretate în acest sens. Dar este posibil și ca ambele procese, atunci când au avut loc, să fi fost determinate în ultimă instanță de altceva, cum ar fi apariția relațiilor patriarhale și declinul puterii femeilor în cadrul gospodăriei. Cu siguranță, acestea sunt genul de întrebări pe care *ar trebui* să ni le punem. Etnografia ne învață și că regii rareori se mulțumesc cu ideea de a fi o prezență sporadică în viața supușilor lor. Chiar și conducătorii unor regate pe care nimeni nu le-ar numi state, cum ar fi acei *reth* ai populației shilluk sau conducătorii unor principate minuscule din Java ori Madagascar, au încercat să se înscrie în ritmurile vieții sociale obișnuite, insistând ca nimeni să nu poată să depună un jurământ, să se căsătorească sau chiar să se salute fără să le invoce numele. În acest fel, regele devenea mijlocul necesar prin care supușii lui stabileau relații unii cu alții, în același mod în care șefii de stat de mai târziu vor insista să-și pună efigia pe bani.

În 1852 pastorul și misionarul metodist Richard B. Lyth a descris cum în regatul Cakaudrove din Fiji exista o regulă zilnică de liniște absolută la răsăritul soarelui. Apoi crainicul regelui anunța că suveranul este pe cale să-și mestece rădăcina de kava, moment în care toți supușii săi strigau: „Mestec-o!”. Urma un urlet tunător atunci când ritualul se încheia. Conducătorul era Soarele, care dădea poporului său și viață, și porunci. El recrea universul în fiecare zi. De fapt, cei mai mulți cercetători de astăzi insistă că acest rege nici măcar nu era rege, ci doar șeful unei „confederații de triburi” care conducea vreo câteva mii de oameni. Astfel de pretenții cosmice sunt emise cu regularitate în ritualurile regale aproape peste tot în lume, iar grandoarea lor pare să nu aibă aproape nicio legătură cu puterea reală a unui conducător (exprimată, de pildă, prin capacitatea sa de a obliga pe cineva să facă ceva ce nu vrea să facă). Dacă „statul” are vreo semnificație, ea se referă tocmai la impulsul totalitar care se află în spatele tuturor acestor pretenții, dorința de a face efectiv ca ritualul să dureze la nesfârșit[136].

Monumente precum piramidele egiptene par să fi servit unui scop similar. Erau încercări de a face ca un anumit tip de putere să pară veșnică – tipul de putere ce se manifesta cu adevărat doar în acele luni în care se construiau piramidele. Inscripțiile sau obiectele menite să proiecteze o imagine a puterii cosmice – palate, mausolee, stele somptuoase cu figuri sacre ce proclamă legi ori se laudă cu cuceririle lor – sunt tocmai cele care au cele mai mari șanse să dăinuie, formând astfel nucleul principalelor obiective de patrimoniu și colecții muzeale din lumea de astăzi. Ele au o asemenea putere, încât chiar și acum riscăm să cădem sub vraja lor. Nu prea știm cât de mult trebuie să le luăm în serios. La urma urmei, supușii fijieni ai regelui din Cakaudrove trebuie să fi fost

cel puţin dispuşi să se conformeze ritualului zilnic al răsăritului, deoarece suveranul nu dispunea de prea multe mijloace pentru a-i constrânge. Însă conducători precum Sargon cel Mare al Akkadului sau primul împărat al Chinei aveau multe astfel de mijloace la dispoziţie, aşa că putem spune chiar mai puţin legat de ceea ce credeau cu adevărat supuşii lor despre pretenţiile mai grandioase ale acestora[137].

Pentru a înţelege realităţile puterii, indiferent dacă este vorba despre societăţi moderne sau antice, trebuie să recunoaştem acest decalaj între ceea ce pretind elitele că pot face şi ceea ce sunt capabile să facă de fapt. După cum a arătat acum mult timp sociologul Philip Abrams, incapacitatea de a înţelege această diferenţă i-a condus pe cercetătorii din domeniul ştiinţelor sociale în nenumărate fundături, întrucât statul „nu este realitatea din spatele măştii practicii politice. El însuşi este masca ce ne împiedică să vedem practica politică aşa cum este ea”. Pentru a o înţelege pe aceasta din urmă, a argumentat el, trebuie să fim atenţi la „sensurile în care statul nu există, mai degrabă decât la cele în care el există”[138]. Putem vedea acum că aceste observaţii se aplică la fel de bine regimurilor politice antice ca şi celor moderne – dacă nu chiar mai bine.

O origine a „statului” a fost mult timp căutată în locuri foarte diverse precum Egiptul Antic, Perúl incaşilor şi China dinastiei Shang, dar ceea ce considerăm azi state se dovedeşte a nu fi deloc o constantă a istoriei; nu este rezultatul unui lung proces evolutiv care a început în Epoca bronzului, ci mai degrabă o confluenţă a trei forme politice – suveranitate, administraţie şi competiţie carismatică – care au origini diferite. Statele moderne sunt pur şi simplu un mod în care s-a întâmplat ca aceste trei principii de dominaţie să se combine, dar de data aceasta cu ideea că puterea regilor este deţinută de o entitate numită „poporul” (sau „naţiunea”), că birocraţiile există în beneficiul respectivului „popor” şi în care o variantă a vechilor întreceri şi premii aristocratice a ajuns să fie reambalată drept „democraţie”, cel mai adesea sub forma alegerilor naţionale. Nu a existat nimic inevitabil în această evoluţie. Dacă ar fi nevoie de o dovadă în acest sens, trebuie doar să observăm măsura în care se destramă în prezent acest sistem. După cum am observat, există acum birocraţii planetare (publice şi private, de la FMI şi OMC la J.P. Morgan Chase şi diverse agenţii de rating de credit) fără nimic care să semene cu un principiu corespunzător al suveranităţii globale sau cu un teren global al politicii competitive; şi totul, de la criptomonede la agenţii private de securitate, subminează suveranitatea statelor.

Dacă e ceva clar până acum, asta este. Dacă înainte presupuneam că „civilizaţia” şi „statul” sunt entităţi îngemănate, ce au ajuns la noi ca un pachet istoric (nenegociabil, pentru veşnicie), ceea ce demonstrează acum istoria este că

aceşti termeni se referă, de fapt, la nişte amalgame complexe de elemente care au origini complet diferite şi care sunt în prezent în curs de separare. Văzută astfel, regândirea premiselor fundamentale ale evoluţiei sociale înseamnă să regândim însăşi ideea de politică.

Coda: despre civilizaţie, ziduri goale şi istorii încă nescrise

Dacă ne gândim bine, este ciudat că termenul *civilizaţie* – despre care nu am discutat prea mult până acum – a ajuns să fie folosit în acest fel. Atunci când oamenii vorbesc despre „vechi civilizaţii", ei se referă îndeobşte la aceleaşi societăţi pe care le-am descris în acest capitol şi la succesorii lor direcţi: Egiptul faraonic, Perúl incaşilor, Mexicul aztecilor, China dinastiei Han, Roma imperială, Grecia Antică sau altele de o anumită anvergură şi monumentalitate. Toate acestea erau societăţi profund stratificate, a căror coeziune era menţinută mai ales de guvernarea autoritară, violenţă şi subordonarea radicală a femeilor. Sacrificiul, după cum am văzut, este umbra care se ascunde în spatele acestui concept de civilizaţie: sacrificarea celor trei libertăţi fundamentale ale noastre şi a vieţii însăşi, de dragul a ceva mereu inaccesibil – indiferent dacă este vorba despre un ideal de ordine mondială, despre Mandatul Ceresc sau despre binecuvântările unor zei nesătui. Mai e oare de mirare că în unele cercuri însăşi ideea de „civilizaţie" este acum discreditată? Ceva fundamental nu a mers bine aici.

Una dintre probleme este că am ajuns să presupunem că „civilizaţia" se referă, la origine, doar la obiceiul de a trăi în oraşe. Totodată, s-a crezut că oraşele implică state. Dar, după cum am văzut, nu este aşa din punct de vedere istoric şi nici măcar etimologic[139]. Cuvântul *civilizaţie* provine din termenul latin *civilis,* care se referă de fapt la acele calităţi de înţelepciune politică şi ajutor reciproc care permit societăţilor să se organizeze prin coaliţie voluntară. Cu alte cuvinte, la origine cuvântul descria tipul de calităţi afişate de asociaţiile andine *ayllu* sau de satele basce, mai degrabă decât de curtenii incaşi sau de membrii dinastiei Shang. Dacă ajutorul reciproc, cooperarea socială, activismul civic, ospitalitatea sau pur şi simplu grija faţă de ceilalţi sunt genul de factori care construiesc cu adevărat civilizaţiile, atunci această adevărată istorie a civilizaţiei abia acum începe să fie scrisă.

După cum am văzut în capitolul 5, Marcel Mauss a făcut primii paşi timizi în această direcţie, dar a fost în mare parte ignorat; şi, aşa cum a anticipat, o

astfel de istorie ar putea începe cu acele „regiuni culturale” sau „sfere de interacţiune” extinse din punct de vedere geografic pe care arheologii le pot urmări acum până în vremuri mult mai vechi decât regatele sau imperiile ori chiar oraşele. După cum am văzut, dovezile materiale lăsate în urmă de formele comune de viaţă domestică, de ritual şi de ospitalitate ne dezvăluie această istorie profundă a civilizaţiei. În anumite privinţe ea este mult mai ofertantă decât monumentele. Se poate spune că descoperirile cele mai importante ale arheologiei moderne sunt tocmai aceste reţele vibrante şi vaste de rudenie şi comerţ, acolo unde cei care se bazează în mare parte pe speculaţii se aşteptau să găsească doar „triburi” înapoiate şi izolate.

Aşa cum am arătat de-a lungul acestei cărţi, în toate colţurile lumii, comunităţile mici au format civilizaţii în acel sens adevărat de comunităţi morale extinse. Fără regi, birocraţi sau armate permanente, ele au încurajat dezvoltarea cunoştinţelor matematice şi calendaristice. În unele regiuni au deschis calea în domenii precum metalurgia, cultivarea măslinilor, a viţei-de-vie şi a curmalilor ori au inventat pâinea dospită şi berea din grâu; în altele au domesticit porumbul şi au învăţat să extragă din plante otrăvuri, leacuri şi substanţe psihoactive. Civilizaţiile, în acest sens adevărat, au dezvoltat marile tehnologii textile aplicate ţesăturilor şi împletiturilor de nuiele, roata olarului, prelucrarea pietrelor şi a mărgelelor, navigaţia maritimă cu pânze şi aşa mai departe.

O clipă de reflecţie ne arată că femeile, munca, preocupările şi inovaţiile lor se află în centrul acestei înţelegeri mai bune a civilizaţiei. După cum am văzut în capitolele anterioare, urmărirea locului femeilor în societăţile care nu foloseau scrierea înseamnă adesea folosirea indiciilor lăsate, la propriu, în ţesătura culturii materiale, cum ar fi ceramica pictată care imită atât modelele textile, cât şi corpurile feminine în formele şi structurile lor decorative elaborate. Pentru a oferi doar două exemple, este greu de crezut că genul de cunoştinţe matematice complexe etalate în documentele cuneiforme din Mesopotamia timpurie sau în planurile templelor de la Chavín din Perú au ieşit complet formate din mintea unui scrib sau sculptor de sex masculin, precum Atena din capul lui Zeus. Mult mai probabil, acestea reprezintă cunoştinţe acumulate în perioade anterioare prin practici concrete, cum ar fi geometria în spaţiu şi calculul aplicat al ţesutului sau al lucrului cu mărgele[140]. Ceea ce a trecut până acum drept „civilizaţie” ar putea fi, de fapt, nimic mai mult decât o apropriere de gen – de către bărbaţi, gravându-şi pretenţiile în piatră – a unui sistem anterior de cunoaştere ce le avea în centrul pe femei.

Am început acest capitol observând cât de des expansiunea unor societăţi ambiţioase şi concentrarea puterii în mâinile câtorva au fost însoţite de marginalizarea femeilor, dacă nu chiar de subordonarea lor violentă. Acest

fenomen pare să fie valabil nu doar în cazul regimurilor de ordinul doi precum Mexicul aztecilor şi Egiptul Regatului Vechi, ci şi în cazul celor de prim ordin, cum ar fi Chavín de Huántar. Dar cum rămâne cu cazurile în care, chiar şi atunci când societăţile s-au extins şi au adoptat forme de guvernare mai centralizate, femeile şi preocupările lor au rămas centrale? Există asemenea cazuri în istorie? Ajungem astfel la exemplul nostru final: Creta minoică.

Orice s-ar fi întâmplat în Epoca bronzului în Creta, cea mai mare şi mai sudică dintre insulele din Marea Egee, este clar că nu se potriveşte cu manualul academic despre „formarea statului”. Cu toate acestea, vestigiile a ceea ce a ajuns să fie numită societate minoică sunt prea spectaculoase, prea impresionante şi prea aproape de inima Europei (şi de ceea ce avea să devină lumea clasică) pentru a fi marginalizate sau ignorate. Ba chiar, în anii 1970, renumitul arheolog Colin Renfrew a ales ca titlu pentru importanta sa lucrare despre preistoria egeeană nimic altceva decât *The Emergence of Civilisation* (*Apariţia civilizaţiei*), spre eterna confuzie şi supărare a arheologilor care lucrau oriunde altundeva[141]. În ciuda acestei notorietăţi şi a peste un secol de muncă intensă pe teren, Creta minoică rămâne un fel de ghimpe frumos în coastă pentru teoria arheologică şi, sincer vorbind, o sursă de nedumerire pentru oricine abordează acest subiect din exterior.

O mare parte din cunoştinţele noastre provin din metropola Cnossos, precum şi din alte centre majore de la Phaistos, Malia şi Zakros, numite de obicei „societăţi palaţiale” care au existat între 1700 şi 1450 î.Hr. (perioada neopalaţială)[142]. La vremea respectivă, acestea erau, desigur, aşezări impresionante. Cnossosul, despre care se crede că ar fi avut o populaţie de aproximativ 25.000 de locuitori[143], seamănă în multe privinţe cu oraşe similare din alte zone din estul Mediteranei, având în centru mari complexe de palate, cu ateliere meşteşugăreşti şi spaţii de depozitare, precum şi un sistem de scriere pe tăbliţe de lut („Liniar A”) care, în mod frustrant, nu a fost niciodată descifrat. Problema este că, spre deosebire de societăţile palaţiale din aproximativ aceeaşi epocă – cum ar fi cea a lui Zimri-Lim din Mari, pe Eufratul sirian, sau, la nord, cea din Anatolia hitită ori cea din Egipt –, în Creta minoică nu există pur şi simplu nicio dovadă clară a monarhiei[144].

Nu că ar lipsi materialele. Poate că nu suntem capabili să citim înscrisurile, dar Creta şi insula vecină Thíra (Santorini) – unde un strat de cenuşă vulcanică conservă oraşul Akrotiri, datând din perioada minoică, în detalii splendide – ne oferă, de fapt, unul dintre cele mai ample corpusuri de artă vizuală din lumea Epocii bronzului: nu doar fresce, ci şi fildeşuri şi gravuri detaliate pe sigilii şi podoabe[145]. De departe cele mai frecvente reprezentări ale figurilor de autoritate

în arta minoică sunt femei adulte în fuste cu modele îndrăznețe care se întind peste umeri, dar sunt deschise la piept[146]. Femeile sunt reprezentate de obicei la o scară mai mare decât bărbații, semn de superioritate politică în tradițiile vizuale din toate ținuturile vecine. Ele poartă simboluri ale autorității, precum „Mama Munților”, ce are în mână un toiag și apare pe amprentele unui sigiliu la un sanctuar important din Cnossos; ele oficiază rituri ale fertilității în fața unor altare cu coarne, stau pe tronuri, se reunesc în adunări care nu sunt prezidate de niciun bărbat și apar flancate de creaturi supranaturale și de animale periculoase[147]. Cele mai multe reprezentări masculine, în schimb, fie înfățișează atleți îmbrăcați sumar sau goi (nicio femeie nu este reprezentată goală în arta minoică), fie bărbați aducând tribut și adoptând poziții de supunere în fața dregătorilor femei. Toate acestea nu au nicio paralelă în societățile puternic patriarhale din Siria, Liban, Anatolia și Egipt (regiuni pe care cretanii de la acea vreme le cunoșteau bine, deoarece le vizitau în calitate de negustori și diplomați).

Interpretările savante ale artei palațiale minoice, cu multitudinea de femei puternice, sunt oarecum derutante. Cele mai multe merg pe linia lui Arthur Evans, cel care a efectuat săpăturile de la Cnossos, la începutul secolului XX, identificând astfel de figuri drept zeițe sau preotese care nu dețin nicio putere pământească – aproape ca și cum nu ar avea nicio legătură cu lumea reală[148]. Ele tind să apară în secțiunile despre „religie și ritualuri” ale cărților despre arta și arheologia egeene, nu în cele despre „politică”, „economie” sau „structură socială” – politica, în special, fiind reconstituită aproape fără nicio referire la artă. Altele pur și simplu evită cu totul problema, descriind viața politică minoică ca fiind în mod clar diferită, dar în cele din urmă impenetrabilă (un sentiment de gen, dacă a existat vreodată unul). S-ar mai întâmpla asta dacă ar fi vorba despre imagini ale unor bărbați în poziții de autoritate? Puțin probabil, din moment ce aceiași cercetători nu au, de obicei, nicio problemă în a identifica scene similare care implică bărbați – pictate pe pereții mormintelor egiptene, de exemplu – sau chiar reprezentări reale ale unor *keftiu* (cretani) aducându-le tribut unor bărbați egipteni puternici drept reflectarea unor relații de putere reale.

O altă dovadă care provoacă nedumerire este natura mărfurilor pe care le importau negustorii minoici din alte ținuturi. Minoicii erau un popor de negustori, iar negustorii par să fi fost în majoritate bărbați. Dar, începând din perioada protopalațială, ceea ce aduceau ei acasă de peste mări și țări avea un specific feminin. *Sistra* egiptene, borcănașele cu sulemeneli, figurinele reprezentând mame care alăptează și amuletele în formă de scarabeu nu provin din sfera dominată de bărbați a culturii de curte, ci din ritualurile femeilor egiptene nonregale și din riturile ginocentrice ale lui Hathor. Hathor era celebrată

şi în afara Egiptului, în templele din apropierea minelor de turcoaz din Sinai şi în porturile maritime, unde zeiţa cu coarne s-a transformat în protectoarea călătorilor. Un astfel de port era Byblosul, pe coasta libaneză, unde un set de cosmetice şi de amulete – aproape identice cu cele din mormintele cretane timpurii – a fost găsit îngropat pe post de ofrandă într-un templu. Cel mai probabil, astfel de obiecte au însoţit cultele femeilor, poate la fel ca şi cultele mult mai târzii ale lui Isis, în siajul comerţului „oficial” al elitelor masculine. Concentrarea acestor obiecte în prestigioasele morminte *tholos* cretane în perioada care a precedat formarea palatelor (o altă „protoperioadă” neglijată) sugerează, cel puţin, că femeile reprezentau cererea în astfel de schimburi la distanţă[149].

Din nou, aşa ceva cu siguranţă *nu* s-a întâmplat în altă parte. Pentru a pune lucrurile în evidenţă, să analizăm pe scurt palatele ceva mai târzii din Grecia continentală.

Palatele cretane nu erau fortificate, iar arta minoică nu face aproape nicio trimitere la război, insistând în schimb pe scene ludice şi pe atenţia acordată confortului material. Toate acestea contrastează puternic cu ceea ce se întâmpla în Grecia continentală. În jurul anului 1400 î.Hr. au apărut citadele protejate de ziduri la Micene, Pilos şi Tirint, iar în scurt timp conducătorii acestora au lansat cu succes o ofensivă împotriva Cretei, ocupând Cnossosul şi preluând controlul hinterlandului său. În comparaţie cu Cnossos sau Phaistos, reşedinţele lor par doar nişte cetăţi, cocoţate deasupra unor trecători-cheie din Peloponeş şi înconjurate de cătune modeste. Micene, cel mai mare, avea o populaţie de aproximativ 6.000 de locuitori. Acest fapt nu este surprinzător, întrucât societăţile palaţiale de pe continent nu se nasc din oraşe preexistente, ci din aristocraţiile războinice care au produs mai vechile morminte-galerie de la Micene, cu tulburătoarele lor măşti mortuare din aur şi armele gravate cu scene înfăţişând războinici şi cete de vânători[150].

Pe această fundaţie instituţională – căpetenia războinică şi alaiul său de vânători – s-au adăugat în scurt timp găteli de curte, împrumutate în principal de la palatele cretane, şi o scriere (Liniar B) adaptată pentru a scrie în limba greacă pentru administraţie. Analiza tăbliţelor cu inscripţii în Liniar B sugerează că doar o mână de funcţionari alfabetizaţi efectuau ei înşişi cea mai mare parte a muncii administrative, inspectând personal culturile şi animalele, colectând dări, distribuindu-le materii prime artizanilor şi furnizând provizii pentru sărbători. Totul era destul de limitat şi la scară mică[151], iar un *anax* micenian (conducătorul sau seniorul) ar fi exercitat puţină suveranitate reală dincolo de cetatea sa, mulţumindu-se cu raiduri sezoniere pentru a percepe biruri de la populaţiile din

împrejurimi, a căror viaţă se desfăşura altfel în afara sferei de supraveghere regale[152].

Aceşti seniori micenieni îşi întruneau curtea într-un megaron sau o sală mare, un exemplu relativ bine conservat existând la Pilos. Primii arheologi au fost puţin fantezişti când şi-au imaginat că acesta ar fi fost chiar palatul regelui homeric Nestor, dar nu există nicio îndoială că unul dintre regii lui Homer s-ar fi simţit ca acasă aici. În centrul megaronului se afla o vatră imensă, deschisă spre cer; restul spaţiului, inclusiv tronul, era cel mai probabil lăsat în umbră. Pereţii sunt decoraţi cu fresce care înfăţişează un taur dus la tăiere şi un bard care cântă la liră. *Anax*-ul, deşi nu este reprezentat, e în mod clar protagonistul acestor scene de procesiune, care converg spre tronul său[153].

Putem remarca diferenţele faţă de „Sala Tronului” din Cnossosul cretan, identificată ca atare de Arthur Evans. În acest caz presupusul tron se află în faţa unui spaţiu deschis, înconjurat de bănci de piatră dispuse în rânduri simetrice, astfel încât grupurile adunate să poată şedea confortabil mai mult timp, fiecare fiind vizibil pentru toţi ceilalţi. În apropiere se afla o cameră de baie în trepte. Există multe astfel de „bazine lustrale” (cum le-a numit Evans) în casele şi palatele minoice. Arheologii şi-au bătut capul decenii la rând încercând să înţeleagă ce funcţie aveau, până când, la Akrotiri, un astfel de bazin a fost găsit direct sub o scenă pictată reprezentând o ceremonie de iniţiere feminină, cel mai probabil legată de menstruaţie[154]. De fapt, din motive pur arhitecturale şi în ciuda insistenţei mai degrabă disperate a lui Evans că „pare mai potrivită pentru un bărbat”, piesa centrală a Sălii Tronului poate fi înţeleasă în mod rezonabil nu ca sediul unui monarh de sex masculin, ci mai degrabă al unui şef de consiliu, iar ocupanţii săi mai degrabă ca o serie de sfetnici femei.

Cam toate dovezile disponibile din Creta minoică sugerează un sistem de guvernare politică feminină – efectiv un soi de teocraţie, guvernată de un colegiu de preotese. Ne-am putea întreba: de ce sunt cercetătorii contemporani atât de refractari la această concluzie? Nu putem da toată vina pe faptul că susţinătorii „matriarhatului primitiv” au făcut nişte afirmaţii exagerate în 1902. Da, cercetătorii tind să afirme că oraşele conduse de colegii de preotese sunt fără precedent în documentele etnografice sau istorice. Dar, în virtutea aceleiaşi logici, am putea la fel de bine să subliniem că nu există nicio paralelă pentru un regat condus de bărbaţi în care toate reprezentările vizuale ale figurilor de autoritate sunt imagini ale unor femei. E limpede că în Creta se întâmpla altceva.

Cu siguranţă, modul în care au reprezentat artiştii minoici viaţa atestă o sensibilitate profund diferită de cea a vecinilor lor din Grecia continentală. Într-un eseu intitulat „The Shapes of Minoan Desire”, Jack Dempsey subliniază că atenţia erotică pare să se mute de pe corpul feminin către aproape orice altă

fațetă a vieții, începând cu siluetele suple și sumar îmbrăcate ale bărbaților tineri care sar peste trupurile unor tauri ce îi zădărăsc sau care se rotesc în cadrul unor activități sportive ori cu băieții goi reprezentați cărând niște pești. Totul este foarte departe de figurile rigide de animale care populează zidurile Pilosului sau chiar cele de la curtea lui Zimri-Lim, ca să nu mai vorbim de scenele brutale de război de pe reliefurile murale asiriene de mai târziu. În frescele minoice totul se contopește – cu excepția figurilor bine conturate ale acelor protagoniste feminine, care stau deoparte sau în grupuri mici, discutând vesel între ele sau admirând vreun spectacol. Florile și trestiile, păsările, albinele, delfinii, chiar și dealurile și munții se află într-un dans perpetuu, împletindu-se unele cu altele.

Și obiectele minoice se amestecă unele cu altele, într-un extraordinar joc al materialelor – o adevărată „știință a concretului" – care transformă ceramica în cochilie și care contopește lumea pietrei, cea a metalului și cea a lutului într-un tărâm comun al formelor, fiecare imitându-le pe celelalte.

Toate acestea se desfășoară pe ritmurile unduitoare ale mării, fundalul etern al acestei grădini a vieții, și totul cu o remarcabilă absență a „politicii", în sensul în care o înțelegem noi, sau a ceea ce Dempsey numește „egoul avid de putere ce se autoperpetuează". Ceea ce celebrează aceste scene, după cum spune el în mod elocvent, este exact opusul politicii: „eliberarea de individualitate indusă ritualic și un extaz al ființei care este în mod evident erotic și spiritual în același timp (*ek-stasis*, «afară din sine») – un cosmos care deopotrivă îl hrănește și îl ignoră pe individ, care vibrează de energii sexuale și epifanii spirituale inseparabile". Nu există eroi în arta minoică – doar jucători. Creta palatelor era tărâmul lui *Homo ludens*. Sau poate, mai bine zis, *Femina ludens* – ca să nu mai vorbim de *Femina potens*[155].

Ceea ce am aflat în acest capitol poate fi rezumat după cum urmează. Procesul numit de obicei „formare a statului" poate însemna, de fapt, un număr derutant de lucruri foarte diferite. Poate însemna un joc al onoarei sau al întâmplării care a evoluat teribil de prost ori creșterea incorigibilă a unui anumit ritual de hrănire a morților; poate însemna măcel la scară industrială, aproprierea de către bărbați a cunoștințelor deținute de femei sau guvernarea de către un colegiu de preotese. Dar am aflat și că, atunci când sunt studiate și comparate mai îndeaproape, gama de posibilități este departe de a fi nelimitată.

De fapt, se pare că există constrângeri atât logice, cât și istorice asupra diversității modurilor în care puterea își poate extinde domeniul de aplicare; aceste limite stau la baza celor „trei principii" ale suveranității, administrației și politicii competitive. Totuși, putem observa de asemenea că – inclusiv ținând cont de aceste constrângeri – se petreceau lucruri mult mai interesante decât am

fi putut bănui vreodată dacă ne-am fi limitat la oricare dintre definițiile convenționale ale „statului”. Ce se întâmpla de fapt în palatele minoice? Ele par să fi fost simultan un fel de scene de teatru, un fel de societăți de inițiere a femeilor, dar și centre administrative. Măcar erau ele oare un regim de dominație?

De asemenea, este important să ne amintim natura foarte inegală a probelor pe care le-am analizat. Ce am mai spune despre Creta minoică, Teotihuacán sau Çatalhöyük dacă elaboratele lor picturi murale nu s-ar fi păstrat? Mai mult decât aproape orice altă formă de activitate umană, pictura pe pereți este ceva ce par înclinați să facă oameni din aproape orice mediu cultural. Așa este aproape de când lumea. Nu ne putem îndoi că imagini similare au fost produse, atât pe piei și țesături, cât și direct pe pereți, și într-o multitudine de așa-numite „state timpurii” din care astăzi se mai păstrează doar blocuri de piatră goală sau incinte goale din chirpici.

Arheologia, folosind o avalanșă de noi tehnici științifice, va scoate la iveală, fără îndoială, mult mai multe astfel de „civilizații pierdute”, așa cum și face deja, din deșerturile Arabiei Saudite sau ale statului Perú până în stepele cândva aparent pustii ale Kazahstanului și în pădurile tropicale ale Amazoniei. Pe măsură ce, an de an, se acumulează dovezi ale unor așezări mari și ale unor structuri impresionante în amplasări până acum nebănuite, înțelept ar fi să nu proiectăm o imagine a statului național modern pe suprafețele lor goale și să ne gândim ce alte tipuri de posibilități sociale ar putea ele să ateste.

11

Închiderea cercului

Despre fundamentele istorice ale criticii indigene

Am parcurs, se pare, cale lungă de la începutul acestei cărţi, când povesteam despre Kandiaronk, înţeleptul wendat, şi despre critica civilizaţiei europene care s-a dezvoltat printre indienii din America de Nord în secolul al XVII-lea. Acum este timpul să închidem cercul. Să ne amintim că, în secolul al XVIII-lea, critica indigenă – şi întrebările profunde pe care le punea cu privire la bani, credinţă, puterea ereditară, drepturile femeilor şi libertăţile personale – a avut o influenţă enormă asupra personalităţilor de frunte ale Iluminismului francez, dar a provocat şi o contrareacţie în rândul gânditorilor europeni care a generat un cadru evolutiv pentru istoria omenirii rămas în mare parte intact şi astăzi. Prezentând istoria ca pe o poveste a progresului material, acest cadru îi înfăţişează pe criticii indigeni ca pe nişte copii inocenţi ai naturii, ale căror concepţii despre libertate erau doar un efect secundar al modului lor de viaţă necultivat, neputând reprezenta o provocare serioasă la adresa gândirii sociale contemporane (care a ajuns să însemne, din ce în ce mai mult, doar gândirea europeană)[1].

În realitate, nu ne-am îndepărtat prea mult de acest punct de plecare, pentru că perspectiva convenţională pe care am contestat-o pe parcursul acestei cărţi – asupra societăţilor de vânători-culegători, asupra consecinţelor agriculturii, asupra apariţiei oraşelor şi a statelor – îşi are geneza chiar acolo: la Turgot, la Smith şi în reacţia la critica indigenă. Desigur, ideea că societăţile umane au evoluat în timp nu a fost specifică secolului al XVIII-lea sau Europei[2]. Noi în versiunea istoriei lumii propusă de autorii europeni din acel secol erau insistenţa de a clasifica societăţile în funcţie de mijloacele de subzistenţă (astfel încât agricultura putea fi privită ca o cotitură fundamentală în istoria omenirii), presupunerea că, pe măsură ce societăţile deveneau mai mari, deveneau inevitabil şi mai complexe şi ideea că această „complexitate” presupunea nu doar o diferenţiere mai clară a funcţiilor, ci şi reorganizarea societăţilor umane în trepte ierarhice, guvernate de sus în jos.

Această contrareacție a europenilor a fost atât de eficientă, încât generații de filosofi, istorici, sociologi și aproape oricine dorește de atunci încoace să abordeze povestea omului pe o scară largă se simt încrezători în cunoștințele lor privind modul cum ar trebui să înceapă aceasta și încotro se îndreaptă. Ea începe cu o serie imaginară de mici cete de vânători-culegători și se termină cu actuala serie de state naționale capitaliste (sau cu o proiecție a ceea ce ar putea veni după ele). Ce se petrece în acest interval poate fi considerat interesant – mai ales în măsura în care a contribuit la dirijarea noastră pe această cale. După cum am descoperit, una dintre consecințe este că mare parte din trecutul omenirii dispare din sfera istoriei sau rămâne efectiv invizibil (mai puțin unui număr mic de cercetători, care rareori își explică unul altuia, darămite altcuiva implicațiile descoperirilor lor).

Începând din anii 1980 a devenit ceva obișnuit ca sociologii să afirme că trăim într-o nouă eră „postmodernă”, marcată de o suspiciune față de metanarațiuni. Această afirmație este adesea folosită ca justificare pentru un soi de hiperspecializare: dacă îți întinzi antenele intelectuale mai departe – chiar și numai pentru a-ți compara opiniile cu colegii din alte domenii –, dai impresia că vrei să impui o viziune unică și imperialistă asupra istoriei. Tocmai din acest motiv, „ideea de progres” este de obicei prezentată ca un exemplu de prim rang al modului în care nu ne mai gândim la istorie și la societate. Dar astfel de afirmații sunt ciudate, deoarece aproape toți cei care le fac continuă totuși să gândească din perspectiva evoluției. Am putea merge și mai departe: gânditorii care încearcă să pună cap la cap descoperirile specialiștilor pentru a descrie cursul general al istoriei omenirii nu au depășit cu totul perspectiva biblică a Grădinii Edenului, a Căderii și a inevitabilității implicite a dominației. Orbiți de versiunea „ca la carte” a poveștii evoluției societăților umane, ei nu pot vedea nici măcar jumătate din ceea ce se află acum în fața ochilor lor.

Drept urmare, aceiași interpreți ai istoriei lumii care se declară adepți ai libertății, ai democrației și ai drepturilor femeilor continuă să trateze epocile istorice de relativă libertate, democrație și drepturi ale femeilor ca pe niște „epoci întunecate”. La fel, după cum am văzut, conceptul de „civilizație” este încă rezervat în mare parte societăților ale căror caracteristici definitorii includ autocrați autoritari, cuceriri imperiale și exploatarea sclavilor. În fața unor cazuri incontestabile de societăți mari și sofisticate din punct de vedere material pentru care nu există dovezi ale unor astfel de lucruri – centre antice precum Teotihuacánul sau Cnossosul, de exemplu –, reacția standard este să dea ochii peste cap și să spună: „Cine poate să știe ce se întâmpla de fapt acolo?” ori să insiste că sala tronului lui Ozymandias trebuie să fie pe acolo, pe undeva, dar că pur și simplu nu am găsit-o încă.

În care analizăm argumentele lui James C. Scott cu privire la ultimii 5.000 de ani și ne întrebăm dacă sistemele globale actuale chiar au fost inevitabile

Ați putea obiecta: poate că o mare parte din istoria omenirii a fost mai complicată decât admitem de obicei, dar cu siguranță ceea ce contează este rezultatul final. Timp de cel puțin 2.000 de ani, cea mai mare parte a populației lumii a trăit sub regi sau împărați de un fel sau altul. Chiar și în locuri în care nu a exista monarhie – mare parte din Africa sau Oceania, de pildă –, constatăm că (cel puțin) patriarhatul și, adesea, și alte moduri de dominație violentă au fost larg răspândite. Odată instaurate, astfel de instituții sunt foarte greu de eliminat. Așadar, obiecția ar putea fi formulată astfel: tot ce ne spuneți este că a durat ceva mai mult până să se întâmple inevitabilul, dar asta nu îl face mai puțin inevitabil.

La fel și cu agricultura. Este adevărat, ați putea obiecta: poate că agricultura nu a transformat totul peste noapte, dar cu siguranță a pus bazele sistemelor de dominație ulterioare, nu? Nu a fost oare doar o chestiune de timp? Nu cumva însăși posibilitatea de a acumula excedente importante de cereale a fost, de fapt, o capcană? Nu era oare inevitabil ca, mai devreme sau mai târziu, vreun prinț războinic, precum Narmer al Egiptului, să înceapă să acumuleze provizii pentru acoliții lui? Iar odată ce a făcut-o, gata. Urmau să apară rapid regate și imperii rivale. Unele aveau să găsească mijloacele de a se extinde; aveau să insiste ca supușii lor să cultive cantități din ce în ce mai mari de cereale, iar numărul acestor supuși urma să crească, deși populațiile rămase libere tindeau să fie cam tot atâtea. Încă o dată, nu a fost oare doar o chestiune de timp până când unul dintre aceste regate (sau, după cum s-a dovedit, o mică grupare de regate) a găsit o formulă de succes pentru a cuceri lumea – combinația potrivită de arme, virusuri și oțel – și a impus sistemul său tuturor celorlalți?

James Scott – un renumit politolog care și-a dedicat mare parte din carieră înțelegerii rolului statelor (și a celor ce reușesc să le evite) în istoria omenirii – oferă o descriere fascinantă a modului în care funcționează această capcană a agriculturii. Neoliticul, sugerează el, a început cu agricultura la retragerea viiturilor, care presupunea o muncă ușoară și încuraja redistribuirea; cele mai numeroase populații erau, într-adevăr, concentrate în mediile deltaice, dar primele state din Orientul Mijlociu (autorul se concentrează în mare parte asupra acestora; și a Chinei) s-au dezvoltat în amonte, în zone puternic axate pe agricultura cerealieră – grâu, orz, mei – și cu un acces relativ limitat la o serie de alte alimente de bază. Secretul importanței grânelor, notează Scott, constă în

faptul că acestea erau durabile, portabile, ușor de împărțit și cuantificabile în vrac și, prin urmare, un produs ideal pentru a servi drept bază de impozitare. Crescând deasupra solului – spre deosebire, de exemplu, de anumiți tuberculi sau de leguminoase –, culturile de cereale erau, de asemenea, foarte vizibile și susceptibile de a fi însușite. Agricultura cerealieră nu a cauzat apariția statelor extractive[*], dar cu siguranță a fost predispusă la cerințele fiscale ale acestora[3].

Ca și banii, cerealele permit o anumită formă de echivalare terifiantă. Oricare ar fi motivele pentru care deveneau inițial o cultură predominantă într-o anumită regiune (după cum am văzut – în Egipt, de exemplu –, acest fenomen a avut mult de-a face cu schimbări în ritualurile pentru morți), odată ce se întâmpla asta, putea oricând să apară un regat permanent. Totuși, subliniază de asemenea Scott, în mare parte a istoriei, acest proces s-a dovedit a fi o capcană și pentru aceste noi „state cerealiere”, limitându-le la zonele care favorizau agricultura intensivă și lăsând zonele înalte, bălțile și mlaștinile din jur în mare parte în afara razei lor de acțiune[4]. Mai mult, chiar și între aceste limite, regatele bazate pe cereale erau fragile, mereu susceptibile să se prăbușească sub povara suprapopulării, a devastării ecologice și a bolilor endemice care păreau să apară întotdeauna atunci când un număr prea mare de oameni, animale domestice și paraziți se adunau într-un singur loc.

Până la urmă, Scott nu se interesează totuși atât de state, cât de „barbari” – termen pe care îl folosește pentru toate acele grupuri care au ajuns să înconjoare micile insule de guvernare autoritar-birocratică și care au existat într-o relație simbiotică cu acestea: o combinație mereu schimbătoare de raiduri, comerț și evitare reciprocă. Așa cum susținea Scott despre populațiile de munteni din Asia de Sud-Est, unii dintre acești „barbari” au devenit, efectiv, anarhiști: organizându-și traiul în opoziție explicită cu societățile din văile aflate mai jos sau astfel încât să împiedice apariția unor clase stratificate în mijlocul lor. După cum am văzut, o astfel de respingere conștientă a valorilor birocratice – un alt exemplu de schismogeneză culturală – putea să dea naștere și unor „societăți eroice”, un talmeș-balmeș de nobili mărunți a căror întâietate se întemeia pe întreceri războinice spectaculoase, ospețe, lăudăroșenie, dueluri, jocuri, daruri și sacrificii. Monarhia însăși este probabil să fi început în acest fel, la periferiile sistemelor urbane birocratice.

Dar să continuăm cu Scott: monarhiile barbare au rămas fie de dimensiuni reduse, fie, dacă s-au extins – așa cum a fost în mod spectaculos cazul sub conducerea unor personaje precum Alaric, Attila, Ginghis sau Tamerlan –, expansiunea a fost de scurtă durată. În mare parte a istoriei, statele cerealiere și barbarii au rămas „gemeni întunecați”, blocați într-o tensiune de nerezolvat, întrucât niciunul nu se putea desprinde din nișa sa ecologică. Atunci când se

impuneau statele, sclavii și mercenarii circulau într-o singură direcție; atunci când erau dominanți barbarii, se plătea tributul pentru a liniști cea mai periculoasă căpetenie războinică; sau vreun lider reușea să organizeze o coaliție eficientă, să atace orașele și fie să le distrugă, fie, mai tipic, să încerce să le conducă, fiind astfel inevitabil absorbit, împreună cu suita sa, într-o nouă clasă conducătoare. După cum spunea un proverb mongol: „Călare poți cuceri un regat, dar pentru a-l conduce trebuie să descaleci”.

Scott nu trage totuși nicio concluzie anume. El remarcă doar că, în timp ce perioada cuprinsă între cca 3000 î.Hr. și 1600 d.Hr. a fost destul de neagră pentru cea mai mare parte a agricultorilor din lume, ea a fost o epocă de aur pentru barbari, care au profitat de toate avantajele apropierii lor de statele și imperiile dinastice (luxul de a prăda și de a jefui), ei ducând o viață relativ ușoară. Și de obicei era posibil ca măcar o parte dintre cei oprimați să li se alăture. În cea mai mare parte a istoriei, sugerează el, așa s-a manifestat de obicei rebeliunea: ca dezertare pentru a intra în rândurile unor barbari din apropiere. Formulând problema în termenii noștri, aceste regate agrare au reușit în general să abolească libertatea supușilor lor de a nu se supune ordinelor, dar le-a fost mult mai greu să le abolească libertatea de a pleca. Imperiile erau ceva excepțional și efemere și nici măcar cele mai puternice – Imperiul Roman, cele ale dinastiilor Han și Ming, Imperiul Incaș – nu au putut împiedica mișcările masive ale populației care intra și ieșea din sfera lor de control. Până în urmă cu vreo jumătate de mileniu, mare parte din populația lumii încă trăia fie în afara orizontului perceptorilor de taxe, fie având la îndemână un mijloc relativ simplu de a i se sustrage[5].

Și totuși, astăzi, în lumea noastră din secolul XXI, situația este evident diferită. Ceva a mers teribil de prost – cel puțin din punctul de vedere al barbarilor. Noi nu mai trăim în lumea aceea. Dar simpla recunoaștere a faptului că ea a existat atâta timp ne permite să formulăm altă întrebare importantă. Cât de inevitabile au fost, de fapt, tipurile de guvernare pe care le avem astăzi, cu fuziunea lor specifică de suveranitate teritorială, administrație intensă și politică competitivă? A fost cu adevărat acesta apogeul necesar al istoriei omenirii?

O problemă a evoluționismului este că ia moduri de viață care s-au dezvoltat într-o relație simbiotică unele cu altele și le reorganizează în etape separate ale istoriei omenirii. Către sfârșitul secolului al XIX-lea, devenise limpede că secvența inițială concepută de Turgot și de alții – vânătoare, păstorit, agricultură, apoi, în cele din urmă, civilizația industrială – nu prea funcționează. Și totuși, în același timp, publicarea teoriilor lui Darwin a însemnat că evoluționismul s-a impus ca unică abordare științifică posibilă a istoriei – sau,

cel puţin, ca singura care avea şanse să fie validată în universităţi. Aşa că a început căutarea unor categorii mai fezabile. În lucrarea sa din 1877 *Ancient Society*, Lewis Henry Morgan a propus o serie de etape de la „sălbăticie” la „civilizaţie”, trecând prin „barbarie”, succesiune care a fost larg adoptată în noul domeniu al antropologiei. Între timp, marxiştii s-au concentrat asupra formelor de dominaţie şi asupra ieşirii din comuna primitivă spre sclavie, feudalism şi capitalism, care trebuiau să fie urmate de socialism (apoi de comunism). Toate aceste abordări erau practic nepractice şi, în cele din urmă, au trebuit să fie şi ele abandonate.

Începând cu anii 1950, o serie de teorii neoevoluţioniste încearcă să definească o nouă variantă a acestei secvenţe, bazată pe eficienţa cu care exploatează grupurile energia din mediul lor[6]. După cum am văzut, astăzi aproape nimeni nu mai susţine în totalitate această încadrare. Ba chiar s-au scris volume întregi care o contestă sau care subliniază numeroasele excepţii de la logica sa; „Am depăşit toate astea” şi „Am evoluat” ar fi reacţia tipică a celor mai mulţi antropologi şi arheologi când sunt confruntaţi, astăzi, cu o astfel de schemă evoluţionistă. Dar, dacă domeniile noastre au evoluat, au făcut-o, se pare, fără a formula o viziune alternativă, rezultatul fiind că aproape oricine nu este arheolog sau antropolog tinde să se întoarcă la schema mai veche atunci când îşi propune să gândească sau să scrie despre istoria lumii la scară vastă. Din acest motiv, ar putea fi util să rezumăm aici secvenţa de bază a schemei mai vechi:

Cete: încă se porneşte de la premisa că stadiul cel mai simplu este alcătuit din vânători-culegători, cum ar fi !kung sau hadza, despre care se presupune că trăiau în grupuri mici şi mobile de 20 până la 40 de indivizi, fără roluri politice formale şi cu o minimă diviziune a muncii. Astfel de societăţi sunt considerate implicit egalitare.

Triburi: societăţi precum nuer, dayacii sau kayapo. Se presupune de obicei că membrii triburilor sunt „horticultori”, ceea ce înseamnă că se ocupă cu grădinăritul, dar nu facă lucrări de irigaţie şi nu folosesc echipamente grele cum ar fi plugurile; sunt egalitari, cel puţin între cei de aceeaşi vârstă şi acelaşi sex; liderii lor au doar o putere informală sau cel puţin nu au putere coercitivă. „Triburile” sunt de regulă organizate în genul de structuri genealogice complexe sau de clanuri totemice îndrăgite de antropologi. Din punct de vedere economic, figurile centrale sunt nişte „mari bărbaţi” – cum se găseau de obicei în Melanezia – responsabili de crearea unor coaliţii voluntare de cotizanţi pentru a sponsoriza ritualuri şi sărbători. Specializarea rituală sau meşteşugărească este limitată şi de obicei nu exclusivă; triburile sunt numeric mai mari decât cetele,

dar aşezările lor tind să aibă cam aceleaşi dimensiuni şi aceeaşi importanţă.

Uniuni de triburi: în timp ce toate clanurile din societatea tribală sunt, în cele din urmă, echivalente, în cadrul uniunilor de triburi sistemul de rudenie devine baza unui sistem de rang, cu aristocraţi, oameni de rând şi chiar sclavi. Populaţiile shilluk, natchez sau calusa sunt considerate în mod tipic uniuni de triburi; la fel şi regatele polineziene, de pildă, sau seniorii din Galia antică. Intensificarea producţiei duce la un excedent semnificativ şi apar clase de specialişti cu normă întreagă în meşteşuguri şi ritualuri, ca să nu mai vorbim de familiile conducătoare în sine. Există cel puţin un nivel ierarhic al aşezării (reşedinţa şefului şi restul lumii), iar principala funcţie economică a şefului este redistributivă: punerea în comun a resurselor, adesea cu forţa, şi apoi distribuirea lor către toţi, de obicei în timpul unor sărbători spectaculoase.

State: aşa cum am discutat deja, acestea tind să fie caracterizate de o agricultură intensivă bazată pe cereale, de un monopol legal asupra utilizării forţei, de o administraţie profesionistă şi de o diviziune complexă a muncii.

După cum au subliniat la vremea respectivă mulţi antropologi din secolul XX, nici această schemă nu prea merge. În realitate, „marii bărbaţi” par să se limiteze aproape exclusiv la Melanezia. „Căpeteniile indienilor” precum Geronimo sau Sitting Bull erau, de fapt, şefi de trib, al căror rol nu semăna deloc cu cel al marilor bărbaţi din Papua – Noua Guinee. Majoritatea celor etichetaţi drept „şefi” în modelul neoevoluţionist, după cum am observat deja, seamănă în mod suspect cu ceea ce noi considerăm în mod normal a fi „regi” şi ar putea foarte bine să trăiască în castele fortificate, să poarte mantii de hermină, să plătească bufoni de curte, să aibă sute de soţii şi eunuci. Cu toate acestea, ei rareori se implică în redistribuirea în masă a resurselor, cel puţin în mod sistematic.

Răspunsul evoluţionist la astfel de critici nu a fost să renunţe la această schemă, ci s-o ajusteze. Or fi uniunile de triburi mai agresive, au argumentat evoluţioniştii, dar se deosebesc fundamental de state. Mai mult, ele pot fi subîmpărţite în uniuni de triburi „simple” şi „complexe”: în prima categorie, şeful era într-adevăr doar un mare bărbat glorificat, încă muncind cot la cot cu toată lumea, cu o asistenţă administrativă minimă; în versiunea complexă, era susţinut de cel puţin două niveluri de personal administrativ, ceea ce permitea o structură de clasă autentică. În fine, uniunile de triburi „funcţionau în cicluri”, ceea ce înseamnă că şefii simpli încercau în mod constant, adesea destul de metodic, să înjghebe mici imperii cucerindu-i ori subordonându-i pe rivalii

locali, pentru a se catapulta spre următoarea etapă de complexitate (caracterizată de trei niveluri de ierarhie administrativă) sau chiar pentru a întemeia state. Deşi vreo câţiva şefi ambiţioşi chiar au reuşit să facă acest salt, majoritatea au eşuat; şi-au atins limitele ecologice sau sociale; asta i-a iritat pe oameni; tot eşafodajul lor improvizat s-a prăbuşit, lăsându-l pe alt dinast aspirant să încerce să cucerească lumea – sau cel puţin acele părţi ale ei considerate demne de cucerit.

În cercurile academice, s-a dezvoltat o disjuncţie ciudată în jurul utilizării unor astfel de scheme. Majoritatea specialiştilor în antropologie culturală consideră acest tip de gândire evoluţionistă un soi de rămăşiţă demodată din trecutul disciplinei lor, pe care nimeni nu ar putea s-o mai ia în serios astăzi, iar cei mai mulţi arheologi folosesc termeni precum *trib*, *uniune de triburi* ori *stat* doar pentru că nu au o terminologie alternativă. Cu toate acestea, aproape oricine altcineva va trata astfel de scheme ca bază evidentă pentru orice discuţie ulterioară. De-a lungul cărţii de faţă, am tot demonstrat cât de înşelătoare sunt toate acestea. Motivul pentru care persistă aceste moduri de gândire, indiferent de câte ori se evidenţiază incoerenţa lor, e tocmai că ne este atât de greu să ne imaginăm o istorie care să nu fie teleologică – adică să organizăm istoria într-un mod care să nu implice că aranjamentele actuale au fost cumva inevitabile.

După cum am remarcat deja, unul dintre cele mai derutante aspecte când trăieşti în istorie constă în faptul că este aproape imposibil să prezici cursul evenimentelor viitoare; totuşi, odată ce evenimentele s-au petrecut, este greu să realizezi măcar ce ar însemna să spui că „s-ar fi putut” întâmpla altceva. Un eveniment cu adevărat istoric are, poate, două calităţi: nu ar fi putut fi prezis dinainte, dar se întâmplă o singură dată. Nu putem repeta bătălia de la Gaugamela, ca să vedem ce s-ar fi întâmplat dacă ieşea Darius victorios. Speculaţiile cu privire la ce s-ar fi putut întâmpla – dacă Alexandru, să zicem, ar fi fost lovit de o săgeată rătăcită şi nu ar fi existat niciodată un Egipt ptolemeic sau o Sirie seleucidă – sunt în cel mai bun caz neproductive. Ar putea naşte întrebări profunde – cât de mult poate conta cu adevărat un individ în istorie? –, dar, în orice caz, acestea sunt întrebări la care nu se poate da niciodată un răspuns definitiv.

Cel mai bun lucru pe care îl putem face, atunci când ne confruntăm cu evenimente sau configuraţii istorice unice, cum ar fi Imperiul Persan sau cel ale Greciei elenistice, este să realizăm un proiect de comparaţie. Asta ne poate ajuta cel puţin să ne facem o idee despre genul de situaţii care *s-ar putea* întâmpla şi, în cel mai bun caz, despre tiparul după care este probabil ca un lucru să urmeze altuia. Problema este că, de la invazia iberică a Americilor şi imperiile coloniale europene ulterioare, nici măcar nu putem face asta de fapt, pentru că în final există un singur sistem politico-economic şi acesta este global. În caz că dorim,

de pildă, să evaluăm dacă între statul național modern, capitalismul industrial și răspândirea ospiciilor există o legătură cauzală sau, dimpotrivă, dacă este vorba de fenomene separate care, din întâmplare, s-au combinat într-o parte a lumii, pur și simplu nu există nicio bază de comparație[7]. Toate trei au apărut într-o perioadă în care planeta era efectiv un sistem global unic și nu avem alte planete cu care să ne comparăm.

S-ar putea argumenta – mulți o fac – că așa a fost în cea mai mare parte a istoriei omenirii. Eurasia și Africa formau deja un unic sistem interconectat. Cu siguranță, oamenii, obiectele și ideile circulau încoace și încolo prin Oceanul Indian și pe Drumurile Mătăsii (sau precursorii lor din Epoca bronzului și Epoca fierului); prin urmare, schimbările politice și economice majore păreau să se producă adesea într-un mod mai mult sau mai puțin coordonat pe întregul teritoriu eurasiatic. Iată un exemplu faimos: în urmă cu aproape un secol, filosoful german Karl Jaspers observa că toate școlile importante de filosofie speculativă pe care le cunoaștem astăzi par să fi apărut – aparent independent – în Grecia, India și China cam în același timp, între secolele al VIII-lea și al III-lea î.Hr.; mai mult decât atât, ele au apărut tocmai în acele orașe în care se inventaseră recent și se adoptaseră la scară largă monedele. Jaspers a numit această perioadă Epoca Axială, denumire extinsă ulterior de alții pentru a include și perioada în care au luat naștere toate religiile lumii de astăzi, de la profetul persan Zoroastru (cca 800 î.Hr.) până la apariția islamului (cca 600 d.Hr.). Dar perioada centrală a Epocii Axiale a lui Jaspers – care cuprinde intervalul în care au trăit Pitagora, Buddha și Confucius – corespunde nu numai cu inventarea monedei metalice și a noilor forme de gândire speculativă, ci și cu răspândirea sclaviei în întreaga Eurasie, chiar și în locuri în care nu existase înainte; în plus, sclavia va intra în cele din urmă în declin, după ce se vor dizolva o serie de imperii din Epoca Axială (Maurya, cel al dinastiei Han, cel al parților, Imperiul Roman), împreună cu sistemele lor monetare dominante[8]. Evident, ar fi greșit să spunem că Eurasia poate fi tratată ca reprezentând un singur loc și, prin urmare, să conchidem că nu are sens să comparăm modurile în care s-au desfășurat aceste procese în diferite părți ale ei. În egală măsură, ar fi greșit să tragem concluzia că astfel de tipare sunt caracteristici universale ale dezvoltării umane. Poate că ele reflectă doar ceea ce s-a petrecut în Eurasia.

Mari porțiuni ale Africii, ale Oceaniei sau chiar ale Europei de Nord-Vest, erau atât de legate de marile imperii din această perioadă – în special prin convergența rutelor comerciale terestre și maritime din jurul Oceanului Indian și al Mediteranei în secolul al V-lea î.Hr., dar probabil și mult mai devreme –, încât este greu de știut dacă ele pot fi considerate criterii de referință independente. Doar Americile au făcut cu adevărat excepție. Firește, trebuie să fi existat o

oarecare circulație ocazională între cele două emisfere și înainte de 1492 (altfel nu ar mai fi existat o populație umană în Americi); dar înainte de invazia iberică Americile nu erau în comunicare directă sau regulată cu Eurasia. Ele nu făceau parte în niciun fel din același „sistem mondial”. Acest aspect este important, pentru că înseamnă că avem un punct de comparație cu adevărat independent (posibil chiar două, dacă luăm separat America de Nord și America de Sud), în care este posibil să ne întrebăm: oare istoria chiar trebuie să ia o anumită direcție?

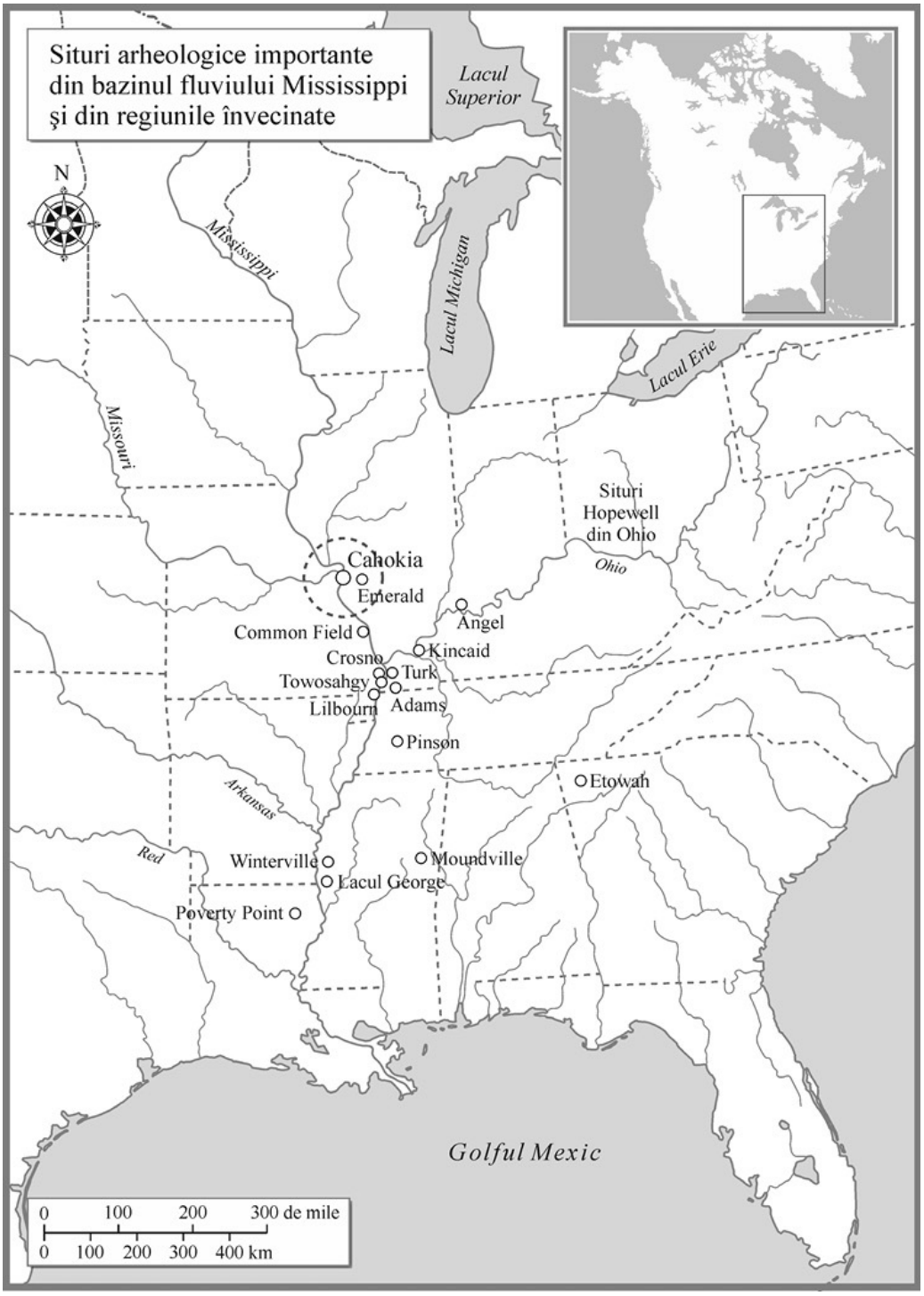
În cazul Americilor, chiar putem formula o serie de întrebări precum: a fost, oare, inevitabilă ascensiunea monarhiei ca formă predominantă de guvernare în lume? Este agricultura cerealieră într-adevăr o capcană și chiar se poate afirma că, odată ce cultivarea grâului, a orezului sau a porumbului devine suficient de răspândită, este doar o chestiune de timp până când un senior întreprinzător va prelua controlul grânarelor și va instaura un regim bazat pe violență administrată birocratic? Iar odată ce o va face, este inevitabil ca și alții să-i urmeze exemplul? Judecând după istoria Americii de Nord precolumbiene, cel puțin, răspunsul la toate aceste întrebări este un „nu” răsunător.

De fapt, deși vocabularul arheologilor din America de Nord folosește termenii *cete*, *triburi*, *uniuni de triburi* și *state*, ceea ce pare să se fi întâmplat în realitate acolo sfidează toate aceste ipoteze. Am văzut deja că în jumătatea vestică a continentului a existat, dimpotrivă, o *îndepărtare* de agricultură în secolele de dinaintea invaziei europene și că societățile din Marile Câmpii par să fi pendulat adesea, pe parcursul anului, între cete și ceva care împărtășește cel puțin unele dintre caracteristicile pe care le identificăm cu statele – cu alte cuvinte, între ceea ce ar fi trebuit să fie extremitățile scării evoluției sociale. Și mai surprinzător în felul său este ceea ce s-a petrecut în partea de est a continentului.

Între cca 1050 și 1350 d.Hr. a existat, pe teritoriul actualului East St Louis, un oraș al cărui nume real a fost uitat, dar care este cunoscut în istorie sub denumirea de Cahokia[9]. Se pare că a fost capitala a ceea ce James Scott ar numi un „stat cerealier” emergent clasic, apărând magnific și parcă din senin cam în perioada în care dinastia Song domnea în China și Califatul Abbasid în Irak. Populația din Cahokia a atins un maxim de aproximativ 15.000 de persoane, după care s-a dizolvat brusc. Orice ar fi însemnat Cahokia în ochii celor aflați sub influența sa, se pare că a ajuns să fie respins categoric și răsunător de majoritatea covârșitoare a populației sale. Timp de secole după dispariția orașului, locul în care se afla odinioară acesta, precum și sute de kilometri de văi din împrejurimi nu au mai fost locuite de oameni: o „zonă vacantă” (mai degrabă ca Zona Interzisă din *Planeta maimuțelor* de Pierre Boulle), un loc al ruinelor și

al amintirilor amare[10].

La sud, după Cahokia au apărut state succesoare, dar şi ele s-au destrămat apoi. Până la sosirea europenilor pe coasta estică a Americii de Nord, „civilizaţia Mississippi” – cum a ajuns să fie numită – nu mai era decât o amintire îndepărtată, iar descendenţii supuşilor şi vecinilor oraşului Cahokia păreau să se fi reorganizat în republici tribale de mărimea unor polisuri, într-un echilibru ecologic atent cu mediul lor natural. Ce se întâmplase? Au fost conducătorii Cahokiei şi ai altor oraşe de pe Mississippi înlăturaţi de revolte populare, subminaţi de dezertări în masă, victime ale unei catastrofe ecologice sau (mai probabil) o combinaţie complexă din toate trei? Arheologia ar putea oferi într-o zi răspunsuri mai clare. Până atunci, ceea ce putem spune cu destulă încredere este că societăţile întâlnite de invadatorii europeni începând cu secolul al XVI-lea erau rezultatul a veacuri de conflicte politice şi de dezbateri conştient asumate. Multe dintre ele erau societăţi în care capacitatea de a participa la dezbateri politice conştient asumate era considerată una dintre cele mai înalte valori umane.



Este imposibil să înţelegem ataşamentul faţă de libertatea individuală sau chiar raţionalismul sceptic al unor figuri precum Kandiaronk în afara acestui context istoric mai larg; sau, cel puţin, asta ne propunem să arătăm în acest capitol. Oricât le-ar fi plăcut autorilor europeni de mai târziu să şi le imagineze ca pe nişte copii nevinovaţi ai naturii, populaţiile indigene din America de Nord

erau, de fapt, moştenitoare ale îndelungatei lor istorii intelectuale şi politice – o istorie care le-a purtat într-o direcţie foarte diferită de cea a filosofilor eurasiatici şi care, probabil, a ajuns să aibă o influenţă profundă asupra concepţiilor despre libertate şi egalitate, nu doar în Europa, ci pretutindeni în lume.

Desigur, suntem învăţaţi să tratăm astfel de afirmaţii ca fiind inerent improbabile, ba chiar uşor absurde. După cum am văzut în cazul lui Turgot, teoria evoluţiei, aşa cum o cunoaştem astăzi, a fost creată în mare parte pentru a consolida astfel de atitudini disprețuitoare, pentru a le face să pară firești sau evidente. Dacă populaţiile indigene din America de Nord nu sunt imaginate ca trăind într-un timp separat sau ca fiind vestigii ale unui stadiu anterior al istoriei omenirii, atunci ele sunt imaginate ca trăind într-o realitate complet diferită (*ontologie* este acum termenul la modă), o conştiinţă mitică fundamental deosebită de a noastră. Se presupune, cel puţin, că orice tradiţie intelectuală similară cu cea căreia îi aparţin Plotin, Shankara sau Zhuang Zu nu poate fi decât rodul unei tradiţii literare în care cunoaşterea devine cumulativă. Iar din moment ce America de Nord nu a produs o tradiţie scrisă – sau cel puţin nu una de felul pe care suntem obişnuiţi s-o recunoaştem ca atare[11] –, orice cunoaştere pe care a generat-o, politică sau de altă natură, a fost în mod necesar de alt tip. Orice asemănare pe care am putea-o sesiza cu dezbateri sau poziţii familiare din tradiţia noastră intelectuală este de obicei catalogată drept un fel de proiecţie naivă a categoriilor occidentale. Un dialog real devine astfel imposibil.

Poate cel mai simplu mod de a contracara acest tip de argument este să citǎm un text, care descrie un concept pe care populaţia wendat (huronii) îl numea *Ondinnonk*, o dorinţă tainică a sufletului manifestată printr-un vis:

> Huronii cred că sufletele noastre au alte dorinţe, care sunt, într-un fel, înnăscute şi ascunse... Ei cred că sufletul nostru dezvăluie aceste dorinţe naturale prin mijlocirea viselor, care sunt limbajul său. Prin urmare, atunci când aceste dorinţe sunt împlinite, el este mulţumit; dar, dimpotrivă, dacă nu i se dă ceea ce doreşte, se mânie şi nu numai că nu dă trupului binele şi fericirea pe care a dorit să i le procure, ci adesea se răzvrăteşte împotriva trupului, pricinuind tot felul de boli şi chiar moartea[12].

Autorul explică în continuare că, în vise, astfel de dorinţe tainice sunt comunicate printr-un limbaj indirect, simbolic, greu de înţeles şi că, prin urmare, indienii wendat petrec mult timp încercând să-şi descifreze reciproc sensul viselor sau consultând specialişti.

Toate acestea ar putea părea o proiecţie ciudată şi stângace a teoriei freudiene, doar că textul este din 1649. A fost scris de un anume părinte Ragueneau în una dintre *Relatările iezuiţilor*, cu fix 250 de ani înainte de apariţia primei ediţii a cărţii lui Freud *Interpretarea viselor* (1899), care, ca şi teoria relativităţii a lui Einstein, este în general considerată unul dintre evenimentele

fondatoare ale gândirii secolului XX. În plus, Ragueneau nu este singura noastră sursă. Numeroşi misionari care în aceeaşi perioadă încercau să convertească alte populaţii irocheze au raportat teorii similare – pe care le considerau absurde şi evident false (deşi, probabil, au conchis ei, nu tocmai demonice) şi pe care au încercat să le respingă, pentru a-i convinge pe interlocutorii lor de adevărul Sfintei Scripturi.

Înseamnă asta că societatea în care a crescut Kandiaronk era formată din freudieni? Nu chiar. Existau diferenţe semnificative între psihanaliza freudiană şi practica irocheză, cea mai importantă fiind caracterul colectiv al terapiei. „Ghicitul în vise" se făcea deseori în grup, iar împlinirea dorinţelor visătorului, fie la propriu, fie simbolic, putea presupune mobilizarea unei întregi comunităţi: Ragueneau a relatat că lunile de iarnă într-un oraş wendat erau în mare parte dedicate organizării unor sărbători şi spectacole colective, literalmente pentru a împlini visele vreunui bărbat sau ale vreunei femei de seamă. Ideea este că ar fi o nechibzuinţă să considerăm astfel de tradiţii intelectuale inferioare – sau chiar complet străine – alor noastre.

Un aspect care îi face pe indienii wendat şi haudenosaunee să iasă din comun este că tradiţiile lor sunt atât de bine documentate: multe alte societăţi au fost fie distruse în întregime, fie reduse la nişte rămăşiţe traumatizate, cu mult înainte ca astfel de mărturii să poată fi consemnate. Putem doar să ne întrebăm ce alte tradiţii intelectuale este posibil să se fi pierdut astfel pentru totdeauna. Ceea ce vom face în continuare în capitolul de faţă este să examinăm exact în această lumină istoria Pădurilor de Est din America de Nord începând cu cca 200 d.Hr. până la 1600. Scopul nostru este să înţelegem rădăcinile locale ale criticii indigene la adresa civilizaţiei europene şi modul în care se împleteau aceste rădăcini cu o istorie care a început la Cahokia sau poate chiar cu mult înainte.

În care ne întrebăm cum a ajuns o mare parte din America de Nord să aibă un singur sistem uniform de clanuri şi analizăm rolul „sferei de interacţiune Hopewell"

Să începem cu o enigmă. Am avut deja ocazia să menţionăm cum acelaşi repertoriu de bază al numelor de clanuri poate fi întâlnit cam peste tot pe Insula Ţestoasei (denumirea indigenă a continentului nord-american). Existau nenumărate diferenţe locale, dar şi alianţe consistente, astfel încât era posibil ca un călător care provenea dintr-un clan al Ursului, al Lupului sau al Şoimului de

pe teritoriul actual al Georgiei să călătorească până în Ontario sau Arizona și să găsească pe cineva obligat să-l găzduiască în aproape orice loc poposea. Acest fapt pare cu atât mai remarcabil dacă ne gândim că în America de Nord se vorbeau literalmente sute de limbi diferite, aparținând mai multor familii de limbi complet neînrudite. Pare puțin probabil ca sistemele de clanuri să fi fost aduse, gata formate, odată cu primii oameni sosiți din Siberia; ele trebuie să se fi dezvoltat după aceea. Dar – și aici este enigma noastră –, având în vedere distanțele implicate, este greu de imaginat cum s-ar fi putut întâmpla acest lucru.

După cum a subliniat în anii 1970 Elisabeth Tooker, decana studiilor irocheze, această enigmă este cu atât mai derutantă cu cât nu e foarte limpede dacă clanurile nord-americane ar trebui să fie considerate grupuri de „rudenie". Ele par mai degrabă societăți rituale, fiecare dintre ele fiind dedicată menținerii unei relații spirituale cu alt animal totemic, reprezentând de obicei doar la figurat „strămoșul". Este adevărat că membrii sunt recrutați pe bază de descendență (matriliniară sau patriliniară), iar membrii clanului se consideră frați și surori, cu care, prin urmare, nu se pot căsători. Cu toate acestea, nimeni nu ținea evidența genealogiilor și nu existau culte ale strămoșilor sau pretenții de proprietate bazate pe descendență: toți membrii clanului erau, efectiv, egali. Nici măcar proprietatea colectivă nu consta decât în anumite forme de cunoaștere rituală, dansuri sau cântece, obiecte sacre și, de asemenea, o colecție de nume.

Un clan avea de regulă un stoc fix de nume care le erau atribuite copiilor. Unele dintre acestea erau nume de șefi, dar, la fel ca și obiectele sacre, rareori erau moștenite direct, fiindu-le atribuite candidatului cu cele mai mari șanse de succesiune la moartea titularului. În plus, o comunitate nu era niciodată formată dintr-un singur clan. De obicei erau destul de multe, grupate în două jumătăți (sau *moieties*), rivale și complementare, ce se întreceau în competiții sportive și își îngropau reciproc morții. Efectul global era că se ștergeau istoriile personale din contextele publice: din moment ce numele erau titluri, era ca și cum șeful unei jumătăți a comunității ar fi fost întotdeauna John F. Kennedy, iar al celeilalte întotdeauna Richard Nixon. Această fuziune a titlurilor și numelor este un fenomen specific nord-american. O variantă sau alta a acestuia apare aproape peste tot pe Insula Țestoasei, dar nu găsim nimic asemănător aproape nicăieri altundeva în lume.

În final, notează Tooker, clanurile jucau un rol-cheie în diplomație: nu doar oferindu-le ospitalitate călătorilor, ci și organizând protocolul pentru misiunile diplomatice, plătind compensații pentru a preveni războaiele sau asimilând prizonieri, cărora putea pur și simplu să li se atribuie un nume, ei devenind astfel membri ai clanului în noua lor comunitate – chiar înlocuind pe cineva care murise tocmai în acel conflict. Sistemul părea conceput pentru a maximiza

capacitatea oamenilor de a se deplasa, individual sau colectiv, ori chiar de a reorganiza aranjamentele sociale. În cadrul acestor parametri, există o gamă nesfârșită, aproape caleidoscopică de posibilități. Dar de unde a apărut acest set de parametri? Tooker a sugerat că ar putea fi vestigiile unui „imperiu comercial” demult uitat, poate întemeiat inițial de negustori din centrul Mexicului, dar sugestia nu a fost luată în serios de lumea academică – eseul ei, de fapt, nu este mai niciodată citat. Nu există nicio dovadă că ar fi existat vreodată un astfel de imperiu comercial.

Pare mai rezonabil să presupunem că un sistem ritual și diplomatic își are originile în, ei bine, ritual și diplomație. Primul punct în care avem dovezi clare că un astfel de fenomen *ar fi putut* avea loc – adică unde s-au dezvoltat legături active între aproape toate regiunile Americii de Nord – se află în ceea ce arheologii numesc „sfera de interacțiune Hopewell”, o rețea cu epicentrul în văile râurilor Scioto și Paint Creek din Ohio. Între cca 100 î.Hr. și 500 d.Hr., comunitățile care făceau parte din această rețea au îngropat comori sub tumuli, adesea în cantități extraordinare. Aceste tezaure includeau vârfuri de săgeți din cristal de cuarț, mică și obsidian din Munții Apalași, cupru și argint din zona Marilor Lacuri, cochilii și dinți de rechin din Golful Mexic, molari de urs grizzly din Munții Stâncoși, fier meteoritic, dinți de aligator, fălci de baracudă și multe altele[13]. Cele mai multe dintre aceste materiale par să fi fost folosite pentru confecționarea accesoriilor rituale și a costumelor magnifice – inclusiv a pipelor cu înveliș de metal și a oglinzilor – purtate de șamani, de preoți și de o mulțime de oficianți mai mărunți într-o structură organizațională complexă, a cărei natură exactă este extrem de greu de reconstituit.

Și mai frapant este că multe dintre aceste morminte erau situate în vecinătatea unor structuri de pământ gigantice, unele dintre ele întinzându-se pe kilometri. Locuitorii din valea centrală a râului Ohio au creat astfel de structuri încă de la începutul perioadei numite de arheologi Adena, în jurul anului 1000 î.Hr., iar structurile de pământ apar și în fazele anterioare, „arhaice” ale istoriei Americii de Nord. După cum am văzut deja în cazul Poverty Point, cei care le-au proiectat erau capabili să efectueze calcule astronomice remarcabil de sofisticate și foloseau sisteme de măsurare precise. Ne-am imagina că astfel de oameni puteau, de asemenea, să mobilizeze și să folosească o forță de muncă uriașă – deși aici trebuie să fim prudenți. Dovezi din perioade mai recente sugerează că tradiția construirii movilelor ar fi putut fi, în unele cazuri, un efect secundar al amenajării unor terenuri pentru dansuri sau a altor spații deschise și plane pentru petreceri, jocuri și adunări. În fiecare an, înainte de un ritual important, aceste spații erau curățate și aplatizate, iar pământul și resturile acumulate erau adunate în același loc. De-a lungul secolelor, acest procedeu putea produce, evident, o

cantitate foarte mare de materie de modelat. La musgaci, de pildă, astfel de dâmburi artificiale erau acoperite în fiecare an cu un nou strat de pământ roşu, galben, negru sau alb. Această muncă era organizată de funcţionari cu atribuţii prin rotaţie şi nu necesita structuri de comandă de sus în jos[14].

În mod evident, altfel stau totuşi lucrurile în cazul structurilor cu adevărat mari, cum ar fi Poverty Point sau structurile de pământ Hopewell. Acestea nu au crescut prin acumulare lentă, ci au fost planificate dinainte. Cele mai impresionante situri se află aproape invariabil în văile râurilor, de obicei destul de aproape de o apă. Ele se înalţă, la propriu, din mâl. După cum ştie oricine s-a jucat în copilărie cu nisip sau cu noroi (adică aproape oricine, inclusiv amerindienii arhaici), este uşor să construieşti structuri din astfel de materiale, dar aproape imposibil să le împiedici să se prăbuşească sau să fie spălate de ape în locuri umede. Aici intervine ingineria cu adevărat impresionantă. Un sit Hopewell tipic este un ansamblu complex de cercuri, pătrate şi octogoane aliniate matematic – toate făcute din pământ. Unul dintre cele mai mari, Newark Earthworks din Licking County, Ohio, ce pare să fi funcţionat ca un observator lunar, se întinde pe o suprafaţă de cinci kilometri pătraţi şi conţine structuri de pământ înalte de cinci metri. Singura modalitate de a crea structuri stabile de acest tip – atât de stabile, încât există şi astăzi – era folosirea unor tehnici de construcţie ingenioase, alternând straturi de pământ cu pietriş şi nisip atent selecţionate[15]. Când le vezi pentru prima dată, înălţându-se deasupra mlaştinilor, e ca şi cum ai privi un cub de gheaţă ce refuză să se topească sub soarele amiezii; un fel de miracol cosmogonic.

Am menţionat deja că cercetătorii care au făcut socotelile au descoperit cu surprindere că, începând cu faza arhaică, structuri de pământ geometrice din regiuni întinse ale celor două Americi par să fi folosit acelaşi sistem de măsurare: unul aparent bazat pe dispunerea unor sfori în triunghiuri echilaterale. Aşadar, faptul că oameni şi materiale convergeau de pretutindeni către complexurile de movile Hopewell nu este, în sine, extraordinar. Cu toate acestea, aşa cum au mai observat arheologii, sistemele geometrice caracteristice „pădurenilor” care au creat cultura Hopewell marchează, de asemenea, o oarecare ruptură cu obiceiurile din trecut: introducerea unui sistem metric diferit şi o nouă geometrie a formelor[16].

Centrul statului Ohio a fost doar epicentrul. Situri cu structuri de pământ bazate pe acest nou sistem geometric hopewellian pot fi găsite în diferite puncte de-a lungul cursului superior şi inferior al fluviului Mississippi. Unele sunt cât nişte orăşele. Acestea puteau conţine – şi adesea chiar conţineau – case de adunare, ateliere meşteşugăreşti şi osuare pentru prelucrarea rămăşiţelor umane, alături de cripte pentru morţi. Este posibil ca vreo câteva să fi dispus de

îngrijitori care locuiau acolo, deşi acest aspect nu este foarte clar. Limpede este că în cea mai mare parte a anului aceste situri rămâneau (aproape) complet goale. Doar la anumite ocazii rituale specifice prindeau viaţă ca teatre ale unor ceremonii elaborate, dens populate timp de o săptămână sau două, cu oameni veniţi din întreaga regiune şi vizitatori ocazionali de foarte departe.

Aceasta este altă enigmă a culturii Hopewell. Întrunea toate elementele necesare pentru crearea unui „stat cerealier” clasic (aşa cum l-ar defini Scott). Luncile râurilor Scioto şi Paint Creek, unde au fost construite cele mai mari centre, sunt atât de fertile, încât au ajuns ulterior să fie poreclite „Egipt” de coloniştii europeni; şi cel puţin unii dintre locuitori trebuie să fi fost familiarizaţi cu cultivarea porumbului. Dar, la fel cum par să fi evitat în mare măsură această cultură agricolă – cu excepţia, poate, a unor scopuri limitate, rituale –, au evitat, în general, şi fundul văilor, preferând să trăiască în gospodării izolate, împrăştiate ici-colo şi, în principal, pe terenuri mai înalte. Aceste gospodării erau adesea formate dintr-o singură familie sau, cel mult, din trei sau patru. Uneori aceste mici grupuri pendulau între locuinţele de vară şi cele de iarnă, practicând o combinaţie de vânătoare, pescuit, căutare a hranei şi cultivare a plantelor locale pe mici parcele de grădină: floarea-soarelui, hirişor, talpa-gâştei, troscot şi *Phalaris caroliniana*, precum şi câteva legume[17]. Se presupune că oamenii erau în contact regulat cu vecinii lor. Se pare că se înţelegeau destul de bine, întrucât nu prea există dovezi de războaie sau de violenţă organizată de orice fel[18]. Dar nu s-au adunat niciodată pentru a crea vreun fel de viaţă sătească sau urbană permanentă[19].

Se presupune în general că o arhitectură monumentală la scara structurilor de pământ Hopewell implică un excedent agricol semnificativ, gestionat de şefi sau de un eşalon de lideri religioşi. Şi totuşi, nu aşa stăteau lucrurile. Mai degrabă găsim exact genul de „joacă de-a agricultura” despre care am discutat în capitolul 6, precum şi şamani şi ingineri care îşi petreceau majoritatea covârşitoare a timpului împreună cu aceiaşi cinci sau şase tovarăşi, dar care păşeau periodic pe scena unei societăţi extinse care cuprindea mare parte din continentul nord-american. Totul este atât de izbitor de diferit de tot ceea ce cunoaştem despre societăţile din Pădurile de Est de mai târziu, încât este greu de reconstituit exact ce a însemnat în practică această distribuire teritorială a populaţiei. Totuşi, această situaţie generală ilustrează, cel puţin, irelevanţa profundă a terminologiei evoluţioniste convenţionale, bazată pe o progresie de la „cete” la „triburi” şi „uniuni de triburi”.

Deci ce fel de societăţi erau acestea?

Putem spune cu siguranţă că erau extraordinare din punct de vedere artistic. Cu toate condiţiile lor modeste de trai, hopewellienii au produs unul dintre cele

mai sofisticate repertorii de imagini din America precolumbiană: de la pipe cu efigii splendid sculptate cu forme de animale (folosite pentru a fuma un soi de tutun suficient de puternic pentru a induce stări de transă, combinat cu alte amestecuri de plante) la recipiente de lut ars decorate cu desene elaborate, dar și mici plăci de cupru, purtate pe post de platoșe, cu modele geometrice complicate. Mare parte a imaginilor evocă ritualuri șamanice, căutarea unor viziuni și călătorii ale sufletului (după cum am remarcat, există un accent deosebit pe oglinzi), dar și sărbători periodice ale morților.

La fel ca la Chavín de Huántar din Anzi sau chiar la Poverty Point, influența socială decurgea din controlul asupra formelor ezoterice de cunoaștere. Principala diferență este că Sfera de interacțiune Hopewell nu are un centru vizibil, nu are o capitală unică și, spre deosebire de Chavín, oferă puține dovezi ale existenței unor elite permanente, preoțești sau de altă natură. Analiza siturilor funerare dezvăluie cel puțin o duzină de seturi diferite de însemne, variind probabil de la preoți funerari la șefi de clan sau ghicitori. În mod remarcabil, ea pare să dezvăluie, de asemenea, existența unui sistem de clanuri dezvoltat, întrucât locuitorii arhaici din centrul statului Ohio au adoptat obiceiul neobișnuit din punct de vedere istoric – dar extraordinar de util pentru arheologi – de a include în mormintele lor fragmente din animalele lor totemice – fălci, dinți, gheare sau copite, adesea transformate în pandantive sau podoabe. Toate clanurile cele mai cunoscute din America de Nord de mai târziu – al Cerbului, al Lupului, al Elanului, al Șoimului, al Șarpelui și așa mai departe – erau deja reprezentate[20]. Cu adevărat izbitor este că, deși exista un sistem de funcții și clanuri, între acestea nu pare să fie practic nicio legătură. Este posibil ca uneori clanurile să fi „deținut” anumite funcții, dar există puține dovezi privind existența unei elite ereditare, ierarhizate[21].

Unii sugerează că mare parte din ritualul Hopewell consta în sărbători și concursuri în stil eroic: curse, întreceri și jocuri de noroc, care – dacă seamănă cu sărbătorile morților de mai târziu din nord-estul american – se încheiau adesea cu îngroparea unor mari comori sub straturi bine gândite de pământ și pietriș, astfel încât nimeni (cu excepția, poate, a zeilor sau a spiritelor) să nu le mai vadă vreodată[22]. Atât jocurile, cât și înmormântările tindeau, în mod clar, să împiedice acumularea de bogăție – sau, mai bine zis, garantau că diferențele sociale rămân în mare măsură teatrale. Ba chiar și acele diferențe sistemice care pot fi detectate par să fie un efect al sistemului ritualic, pentru că zona centrală a culturii Hopewell pare să se împartă într-o Alianță Tripartită, cu trei mari grupuri de situri.

Cel mai la nord, cu centrul chiar la Hopewell, inventarele funerare se axează pe ritualuri șamanice, cu figuri masculine eroice călătorind între tărâmuri

cosmice. În partea sudică, cel mai bine exemplificată de situl Turner din sud-vestul statului Ohio, accentul se pune pe o imagistică a figurilor mascate impersonale, sanctuare de pământ în vârful dealurilor şi monştri htonieni. Şi mai remarcabil este că, în grupul nordic, toţi cei îngropaţi cu însemne ale funcţiei sunt bărbaţi; în grupul sudic, cei îngropaţi cu aceleaşi însemne ale funcţiei sunt, la fel de exclusiv, femei. (Grupul central de situri este mixt, în ambele privinţe[23].) Mai mult, exista în mod clar un soi de coordonare sistemică între grupuri, cu drumuri care făceau legătura între ele[24].

Este instructiv, în acest punct, să comparăm şi să contrapunem Sfera de interacţiune Hopewell cu un fenomen pe care l-am discutat în capitolul anterior: societăţile săteşti ‘Ubaid din Mesopotamia din mileniul V î.Hr. Comparaţia poate părea cam forţată, dar amândouă pot fi concepute ca regiuni culturale la cea mai vastă scară posibilă, primele din emisferele lor care au cuprins întreaga suprafaţă a unui mare sistem fluvial – Mississippi şi, respectiv, Eufrat – de la izvoare până la deltă, inclusiv toate câmpiile şi ţinuturile de coastă adiacente[25]. Stabilirea unei interacţiuni culturale regulate la o asemenea scară, în peisaje şi nişe ecologice extrem de contrastante, marchează adesea un punct de cotitură important în istorie. În cazul ‘Ubaid a creat o anumită formă deliberată de standardizare, un egalitarism social, care a pus bazele primelor oraşe din lume[26]. Ceea ce s-a întâmplat în cazul culturii Hopewell pare cu totul altceva.

De fapt, în multe privinţe, Hopewell şi ‘Ubaid se află la poli culturali opuşi. Unitatea sferei de interacţiune ’Ubaid consta în suprimarea diferenţelor individuale dintre oameni şi dintre gospodării; în schimb, unitatea Hopewell consta în celebrarea diferenţei. Să luăm un singur exemplu: în timp ce societăţile nord-americane de mai târziu deosebeau clanuri şi naţiuni întregi prin coafuri caracteristice (astfel încât era simplu să recunoşti de la distanţă un războinic seneca, onondaga sau mohawk), este dificil să găseşti două figuri în arta Hopewell – şi sunt destul de multe – care să aibă părul aranjat la fel. Toată lumea pare să fi avut libertatea de a se da în spectacol sau de a obţine un rol dramatic pe scena societăţii, iar această expresivitate individuală s-a reflectat în reprezentări în miniatură ale unor oameni care adoptă o varietate aparent infinită de stiluri jucăuşe şi personale în ceea ce priveşte tunsoarea, îmbrăcămintea şi podoabele[27].

Toate acestea erau însă coordonate într-un mod complicat pe suprafeţe mari. Chiar şi la nivel local, fiecare structură de pământ constituia doar un element dintr-un peisaj ritual continuu. Alinierile structurilor de pământ fac adesea trimitere la anumite segmente ale calendarului Hopewell (cum ar fi solstiţiile, fazele lunii şi aşa mai departe), oamenii trebuind probabil să se deplaseze în mod

regulat de la un monument la altul pentru a realiza un ciclu ceremonial complet. Acest fenomen este complex: putem doar să ne imaginăm genul de cunoştinţe detaliate despre stele, râuri şi anotimpuri necesare pentru a coordona oameni aflaţi la sute de kilometri depărtare, astfel încât aceştia să se adune la timp pentru ritualuri în centre care într-un an întreg se populau doar pentru cinci sau şase zile consecutiv. Ca să nu mai vorbim de ceea ce ar fi fost necesar pentru a transforma efectiv un astfel de sistem de-a lungul şi de-a latul unui continent întreg.

Mai târziu, Sărbătorile morţilor erau şi ele prilejuri de „înviere” a numelor, când titlurile celor dispăruţi treceau la cei vii. Este posibil ca prin intermediul unor astfel de mecanisme să fi diseminat cultura Hopewell structura de bază a sistemului său de clanuri în America de Nord. Este chiar posibil ca, în jurul anului 400 d.Hr., când s-a pus capăt înmormântărilor spectaculoase din cultura Hopewell, motivul să fi fost în mare parte că aceasta îşi încheiase misiunea. Natura idiosincrazică a artei sale rituale, de exemplu, a făcut loc unor versiuni standardizate, răspândite pe întregul continent, în timp ce marile pelerinaje către fantastice capitale temporare răsărind miraculos din mâl nu mai erau necesare pentru a stabili legături între grupuri, care aveau acum un idiom comun pentru diplomaţia personală, un set comun de reguli de interacţiune cu străinii[28].

În care spunem povestea Cahokiei, ce pare că ar trebui să fie primul „stat” din America

Una dintre numeroasele enigme ale culturii Hopewell este modul în care organizările sale sociale par să anticipeze instituţii mult mai târzii. Exista o împărţire în clanuri „albe” şi „roşii”: primele erau asociate cu vara, cu locuinţele circulare şi cu pacea; a doua categorie cu iarna, cu locuinţele pătrate şi cu războiul[29]. Majoritatea societăţilor indigene de mai târziu făceau distincţie între şefii de pace şi şefii de război: o administraţie complet diferită intra în vigoare în perioadele de conflict militar, apoi se desfiinţa imediat ce problemele erau rezolvate. O parte din acest simbolism pare să-şi aibă originea în cultura Hopewell. Arheologii chiar identifică anumite figuri drept şefi de război; dar, în ciuda tuturor acestor lucruri, lipsesc aproape cu desăvârşire dovezile privind vreo luptă propriu-zisă. O posibilitate ar fi ca conflictul să fi luat altă formă, mai teatrală – la fel ca în epoci ulterioare, când naţiunile rivale sau *moieties* „inamice” îşi puneau adesea în scenă ostilităţile sub forma unor partide agresive de lacrosse[30].

În secolele care au urmat declinului centrelor culturii Hopewell, cam între 400 și 800 d.Hr., începem să observăm o serie de evoluții familiare. În primul rând, unele grupuri încep să adopte porumbul drept cultură de bază și să-l cultive în văile râurilor, de-a lungul luncii inundabile a fluviului Mississippi. În al doilea rând, conflictele armate propriu-zise devin mai frecvente. Cel puțin în unele locuri, asta a determinat populațiile să locuiască perioade mai lungi în preajma structurilor lor locale de pământ. Mai ales în valea fluviului Mississippi și pe malurile sale abrupte și înalte, a apărut un tipar de mici orașe, unele fortificate, având în centru piramide de pământ și piețe, adesea înconjurate de vaste suprafețe de no-man's-land. Câteva au ajuns să semene cu niște mici regate. În cele din urmă această situație a dus la o adevărată explozie urbană cu epicentrul în Cahokia, care avea să devină curând cel mai mare oraș din Americi la nord de Mexic.

Cahokia se află într-o întinsă luncă inundabilă de-a lungul fluviului Mississippi numită American Bottom. Era un mediu generos și fertil, ideal pentru cultivarea porumbului, dar nu era ușor de construit aici un oraș, întrucât o mare parte din teren era mlăștinos, cețos și plin de bălți. Charles Dickens, care a vizitat odată acest loc, l-a descris drept „o mocirlă neîntreruptă de mâl negru și apă". În cosmologia civilizației Mississippi, locurile umede ca acesta erau conectate la haotica lume subpământeană – văzută ca diametral opusă unei ordini cerești precise și previzibile – și este, fără îndoială, semnificativ că unele dintre primele construcții de anvergură de la Cahokia aveau ca punct central o alee de procesiune numită Digul Șarpelui-cu-Clopoței, proiectată să se înalțe din apele din împrejurimi și să ducă spre mormintele de pe culmile din jur (o Cale a Sufletelor sau un Drum al Morților). La început, Cahokia a fost deci probabil un loc de pelerinaj, la fel ca unele dintre siturile culturii Hopewell[31].

Locuitorii săi împărtășeau cu cultura Hopewell aceeași dragoste pentru jocuri. În jurul anului 600 d.Hr., se pare că cineva care locuia la Cahokia sau în împrejurimi a inventat jocul chunkey, care mai târziu a devenit unul dintre cele mai populare sporturi din America de Nord. Chunkey era un sport complex și foarte bine coordonat în care jucătorii încercau să arunce din alergare niște prăjini cât mai aproape de o roată sau o minge care se rostogolea, fără să o atingă[32]. Se juca în locurile mai multor structuri de pământ apărute în American Bottom: un mod de a ține laolaltă grupurile din ce în ce mai disparate de oameni care veneau să se stabilească aici. Din punct de vedere social, chunkey avea anumite elemente în comun cu jocurile cu mingea mesoamericane, deși regulile erau complet diferite. Putea fi un substitut sau o continuare a războiului; era legat de legende (în acest caz, povestea lui Corn Roșu Steaua Dimineții, care, la fel ca și eroii gemeni mayași, i-a înfruntat pe zeii din lumea subpământeană); și

putea deveni motivul unor pariuri frenetice, în care unii se puneau chiar pe ei înşişi sau pe familiile lor drept mizã[33].

În Cahokia şi în hinterlandul său putem cartografia dezvoltarea ierarhiilor sociale prin prisma jocului de chunkey, pe măsură ce jocul a fost monopolizat din ce în ce mai mult de o elită exclusivistă. Un indiciu în acest sens este că discurile de chunkey din piatră dispar din mormintele obişnuite, în timp ce versiuni frumos lucrate ale acestora încep să apară în cele mai bogate morminte. Chunkey devenea un sport cu spectatori, iar Cahokia sponsorul unei noi elite regionale de-a lungul fluviului Mississippi. Nu ştim exact cum s-a întâmplat – poate ca un act de revelaţie religioasă –, dar în jurul anului 1050 d.Hr. Cahokia a explodat ca dimensiuni, crescând de la o comunitate destul de modestă la un oraş de peste 15 kilometri pătraţi, incluzând mai mult de 100 de movile de pământ construite în jurul unor pieţe largi. Populaţiei sale iniţiale de câteva mii de locuitori i s-au adăugat poate încă 10.000 de persoane, venite din afară pentru a se stabili în Cahokia şi în aşezările sale satelit, ajungând la un total de aproximativ 40.000 de locuitori în American Bottom[34].

Partea principală a oraşului a fost proiectată şi construită într-o singură etapă, în conformitate cu un plan general. Punctul său central era o imensă piramidă de pământ tasat numită astăzi Movila Călugărului, situată în faţa unei pieţe uriaşe. Într-o piaţă mai mică, la vest, se afla un *woodhenge* cu stâlpi din lemn de chiparos care marca parcursul anual al soarelui. În vârful unora dintre piramidele de la Cahokia se aflau palate sau temple, iar pe altele osuare ori saune indiene. S-a făcut un efort calculat pentru instalarea populaţiilor venetice – sau cel puţin a celor mai importanţi şi mai influenţi reprezentanţi ai acestora – în case de stuf nou-concepute, dispuse în cartiere în jurul unor pieţe mai mici şi al unor piramide de pământ; multe dintre ele aveau propriile specializări meşteşugăreşti sau propria identitate etnică[35]. Din vârful Movilei Călugărului elita conducătoare a oraşului se bucura de competenţe de supraveghere a acestor zone rezidenţiale planificate[36]. În acelaşi timp, satele şi cătunele din hinterlandul Cahokiei au fost desfiinţate, iar populaţia rurală s-a dispersat în gospodării alcătuite din una sau două familii[37].

Frapantă la acest fenomen este sugestia că toate comunităţile autonome din afara oraşului au fost complet destrămate. Pentru cei care se aflau pe orbita acestuia, nu mai rămăsese mare lucru între viaţa domestică – trăită sub supraveghere constantă de sus – şi spectacolul impresionant al oraşului însuşi[38]. Acest spectacol putea fi terifiant. Pe lângă jocuri şi ospeţe, în primele decenii ale expansiunii Cahokiei au avut loc execuţii şi înmormântări în masă, desfăşurate în public. La fel ca în cazul regatelor tinere din alte părţi ale lumii, aceste execuţii pe scară largă erau direct asociate cu ritualurile funerare ale nobilimii; în acest

caz, un ansamblu mortuar avea în centru mormintele pereche ale bărbaților și femeilor de rang înalt[39], ale căror trupuri înfășurate în lințolii erau așezate în jurul unei suprafețe alcătuite din câteva mii de mărgele de scoică. În jurul lor s-a format o movilă de pământ, orientată cu precizie pe un azimut derivat din cel mai sudic punct în care răsărea luna. Înăuntrul ei se aflau patru gropi comune care conțineau cadavrele îngrămădite ale unor femei în majoritate tinere (deși una avea peste 50 de ani), ucise special pentru această ocazie[40].

Analizând cu atenție dovezile etnografice și istorice, cercetătorii au reconstituit contururile a ceea ce trebuie să fi fost Cahokia – și regatele ulterioare create după modelul acestuia. Deși s-a mai păstrat câte ceva din mai vechile organizări de clan, vechiul sistem *moiety* a fost transformat într-o opoziție între nobili și oamenii de rând. Membrii civilizației Mississippi par să fi fost matriliniari, ceea ce însemna că un *mico* (conducător) nu era succedat de copiii săi, ci de nepotul său cel mai vârstnic. Nobilii se puteau căsători doar cu oameni de rând, iar după mai multe generații de asemenea căsătorii mixte, descendenții regilor își puteau pierde complet statutul nobiliar. Exista așadar mereu o rezervă de nobili deveniți plebei din care se puteau selecta războinici și administratori. Genealogiile erau păstrate cu grijă și exista o preoțime dedicată întreținerii templelor, care conțineau imagini ale strămoșilor regali. În fine, exista un sistem de titluri pentru fapte eroice în război, care le permitea oamenilor de rând să-și câștige accesul în rândul nobilimii, statut simbolizat de imaginile cu oameni-pasăre, care evocau, de asemenea, prestigiul de a participa la turneele de chunkey[41].

Simbolismul omului-pasăre era deosebit de pronunțat în regatele mai mici – vreo cincizeci cu totul – care au început să apară în amonte și în aval pe Mississippi, dintre care cele mai mari se află în locurile numite Etowah, Moundville și Spiro. Conducătorii acestor orașe erau adesea îngropați cu ceea ce par a fi insigne și embleme prețioase confecționate la Cahokia. Imaginile sacre de la Cahokia nu se axau atât pe simbolismul uliului și al șoimului, omniprezent în afara metropolei, cât – potrivit pentru un centru din ce în ce mai important de producție intensivă a cerealelor – pe figura Mamei Porumbului, ce apare și ca Bătrâna, o zeiță care ține în mână un gherghef. În secolele XI-XII, situri aparținând civilizației Mississippi având legături de diferite tipuri cu Cahokia apar peste tot, din Virginia până în Minnesota, adesea în conflict agresiv cu vecinii lor. Au fost activate rute comerciale care străbăteau tot continentul, iar materia primă pentru noi comori se revărsa în American Bottom, așa cum se întâmpla odinioară la Hopewell[42].

Această expansiune a fost în foarte mică măsură controlată direct de la centru. Este puțin probabil să fie vorba de un imperiu real – mai degrabă de o

alianţă rituală complexă, susţinută în cele din urmă de forţă; iar situaţia a devenit din ce în ce mai violentă, destul de rapid. În mai puţin de un secol de la explozia urbană iniţială de la Cahokia, în jurul anului 1150 d.Hr., a fost construit un uriaş zid de palisadă, care includea însă doar unele părţi ale oraşului, iar pe altele nu. Asta a marcat începutul unui proces lung şi variabil de război, distrugere şi depopulare. La început oamenii par să fi fugit din metropolă către hinterlanduri, apoi, în cele din urmă, au părăsit luncile cu totul[43]. Acelaşi proces poate fi observat în multe dintre oraşele mai mici de pe Mississippi. Majoritatea par să fi început ca întreprinderi bazate pe cooperare înainte de a se coagula în jurul cultului unei anumite descendenţe regale şi a intra sub protecţia Cahokiei. Apoi, în curs de un secol sau două, oraşele s-au tot golit (la fel cum s-a întâmplat mai târziu şi cu Marele Sat natchez şi, probabil, din aceleaşi motive, pe măsură ce supuşii căutau o viaţă mai liberă în altă parte), până când, în cele din urmă, au fost prădate, incendiate sau pur şi simplu abandonate.

Orice s-ar fi petrecut la Cahokia pare să fi lăsat amintiri extrem de neplăcute. Împreună cu o mare parte din mitologia omului-pasăre, locul a fost şters din orice tradiţie orală ulterioară. După anul 1400 d.Hr. întreaga întindere fertilă numită American Bottom (care, la apogeul oraşului, ar fi găzduit poate până la 40.000 de oameni), împreună cu teritoriul de la Cahokia până la râul Ohio, a devenit ceea ce în literatura de specialitate se numeşte *Vacant* sau *Empty Quarter*: o sălbăticie fantomatică de piramide şi de complexuri de locuinţe care se năruie în mlaştină, străbătută uneori de vânători, dar lipsită de aşezări umane permanente[44].

Cercetătorii continuă să dezbată importanţa relativă a factorilor ecologici şi sociali în prăbuşirea Cahokiei, la fel cum discută dacă ar trebui sau nu să fie considerată o „uniune de triburi complexă” sau un „stat”[45]. În termenii noştri (aşa cum am stabilit în capitolul precedent), la Cahokia se pare că avem de-a face cu un regim de ordin secundar, în care două dintre cele trei forme elementare de dominaţie – în acest caz, controlul asupra violenţei şi politica carismatică – s-au combinat într-un cocteil puternic, chiar exploziv. Este aceeaşi combinaţie pe care am găsit-o la elita mayaşă din perioada clasică, pentru care sporturile de competiţie şi războiul fuzionaseră în mod similar şi care şi-a extins suveranitatea atrăgând pe orbita sa populaţii numeroase, prin intermediul spectacolelor organizate, prin capturare sau prin alte forme de constrângere pe care putem doar să încercăm să le ghicim.

Atât la Cahokia, cât şi la mayaşii din perioada clasică, activităţile manageriale par să se fi axat pe administrarea chestiunilor spirituale, în special în sofisticarea calendarelor lor rituale şi în orchestrarea precisă a spaţiului sacru.

Totuşi, acestea aveau efecte în lumea reală, mai ales în domeniile urbanismului, mobilizării forţei de muncă, supravegherii publice şi monitorizării atente a ciclului porumbului[46]. Poate că avem de-a face aici cu nişte încercări de a crea regimuri de dominaţie de „ordinul trei”, deşi de un tip foarte diferit de statele naţionale moderne, în care controlul asupra violenţei şi a cunoştinţelor ezoterice a fost prins în spirala competiţiei politice a elitelor rivale. Asta ar putea explica şi de ce, în ambele cazuri – Cahokia şi maya –, prăbuşirea unor astfel de proiecte totalizatoare (chiar totalitare), atunci când s-a produs, a fost bruscă, profundă şi totală.

Oricare ar fi fost combinaţia exactă de factori, rezultatul a fost o dezertare în masă, în jurul anului 1350 sau 1400 d.Hr. La fel cum metropola Cahokia a fost întemeiată prin capacitatea conducătorilor săi de a aduce laolaltă populaţii diverse, adesea de la distanţe mari, în cele din urmă descendenţii acestor oameni au plecat pur şi simplu. Ţinutul părăsit presupune o respingere conştientă a tot ceea ce reprezenta oraşul Cahokia[47]. Cum s-a întâmplat asta?

Printre descendenţii supuşilor cahokieni, migraţia este adesea prezentată ca implicând restructurarea unei întregi ordini sociale, fuzionând cele trei libertăţi elementare ale noastre într-un unic proiect de emancipare: să ne îndepărtăm, să ne răzvrătim şi să construim lumi sociale noi. După cum vom vedea, indienii osage – o populaţie sioux ce se pare că a trăit iniţial în regiunea Fort Ancient de pe cursul mijlociu al râului Ohio înainte de a o abandona, plecând în Marile Câmpii – foloseau expresia „a se muta în alt ţinut” ca sinonim pentru schimbarea constituţională[48]. Este important de reţinut că în această parte a Americii de Nord populaţiile erau relativ împrăştiate. Erau vaste teritorii nelocuite (adesea presărate cu ruine şi efigii, ai căror constructori fuseseră de mult uitaţi), astfel încât grupurilor nu le era greu să se aşeze pur şi simplu în alt loc. Ceea ce astăzi am numi mişcări sociale lua adesea forma unor mişcări fizice propriu-zise.

Pentru a ne face o idee despre tipul de conflicte ideologice care trebuie să fi avut loc, să ne gândim la istoria văii râului Etowah, parte a unei regiuni locuite pe atunci de strămoşii indienilor choctaw, în Georgia şi Tennessee. Cam la vremea când a început Cahokia să prindă aripi, între anii 1000 şi 1200 d.Hr., această zonă ieşea dintr-o perioadă de războaie generalizate. După conflict, au fost întemeiate mici oraşe, fiecare cu templele-piramidă şi piaţa lui şi, în fiecare caz, având în centru o casă mare a consiliului, concepută ca loc de întâlnire pentru întreaga comunitate de adulţi. Inventarele funerare din acea perioadă nu oferă indicii despre rang. În jurul anului 1200 valea Etowahului a fost abandonată din cine ştie ce motiv; apoi, cu vreo jumătate de secol mai târziu, oamenii s-au întors aici. A urmat un avânt al construcţiilor, fiind ridicate un palat şi un osuar în vârful unor movile uriaşe – ascunse de ochii oamenilor de rând în

spatele unor ziduri – și un mormânt regal, amplasat chiar peste ruinele casei consiliului comunal. Aici înmormântările erau însoțite de costume magnifice de om-pasăre și de veșminte de gală aparent trimise chiar de atelierele din Cahokia. Satele mai mici s-au destrămat, unii dintre foștii lor locuitori s-au mutat în Etowah, iar în mediul rural au fost înlocuite de modelul familiar al gospodăriilor răzlețe[49].

Înconjurat de un șanț perimetral și de un puternic zid de palisadă, orașul Etowah era în mod clar, în acel moment, capitala unui soi de regat. În 1375 cineva – nu știm dacă niște dușmani din exterior sau niște rebeli din interior – a jefuit Etowahul și i-a profanat locurile sfinte; apoi, după o scurtă și nereușită încercare de reocupare, Etowahul a fost din nou abandonat complet, la fel ca și toate celelalte orășele din regiune. În această perioadă ordinele preoțești par să dispară în mare parte din sud-est, fiind înlocuite de *mico* războinici. Ocazional, acești conducători mărunți căpătau puteri supreme într-o anumită regiune, dar le lipseau fie autoritatea rituală, fie resursele economice pentru a crea genul de viață urbană care existase înainte. În jurul anului 1500, când valea râului Etowah a intrat sub influența regatului Coosa, cea mai mare parte a populației inițiale pare să fi plecat deja, lăsând în urmă doar un muzeu de structuri de pământ asupra căruia să domnească Coosa[50].

Unii dintre cei care au plecat s-au concentrat în jurul noilor capitale. În 1540, un membru al expediției lui Hernando de Soto a descris pe *mico* din Coosa și teritoriul său principal (un loc numit acum, în mod ciudat, Micul Egipt) în următorii termeni:

> Cacicul a ieșit să-l întâmpine într-un palanchin purtat pe umeri de mai-marii săi, șezând pe o pernă și acoperit cu un veșmânt din piei de jder, de forma și mărimea unui șal de muiere. Pe cap avea o coroană de pene; iar împrejurul lui erau sumedenie de indieni care cântau din gură și din instrumente. În ținut erau foarte mult popor și multe orașe mari și câmpuri semănate care se întindeau de la un oraș la altul. Era un ținut încântător și mănos, cu câmpuri bune, cultivate care se întindeau de-a lungul râurilor[51].

În secolele XVI-XVII, regatele mici de acest tip par să fi fost forma politică dominantă în cea mai mare parte a sud-estului. Conducătorii lor erau tratați cu respect și primeau tribut, dar domnia lor era fragilă și instabilă. Lectica acelui *mico* din Coosa, ca și cea a principalei sale rivale, Stăpâna din Cofitachequi, era purtată de seniori subalterni, în mare parte pentru că nu se putea avea încredere că aceștia din urmă nu s-ar fi răsculat dacă nu erau ținuți sub supraveghere constantă. La scurt timp după plecarea lui de Soto, mai mulți dintre ei fix asta au făcut, provocând prăbușirea regatului Coosa. Între timp, în afara orașelor centrale se coagulau forme mult mai egalitare de viață comunitară.

Despre modul în care prăbușirea lumii fluviului Mississippi și respingerea moștenirii sale au deschis calea către noi forme de politică indigenă în preajma invaziei europene

La începutul secolului al XVIII-lea aceste regate mărunte, precum și însăși practica construirii unor movile și piramide dispăruseră aproape cu totul din sudul și vestul mijlociu ale Americii. La marginea preriilor, de exemplu, oamenii care trăiau în gospodării răzlețe au început să migreze sezonier, lăsându-i în urmă pe copii și pe vârstnici în orașele cu structuri de pământ și plecând la vânătoare și la pescuit pentru perioade mai îndelungate în munții din jur, înainte de a se muta în cele din urmă cu totul. În alte zone, orașele au fost reduse la niște centre ceremoniale sau curți pustii în stil natchez, unde *mico* primea în continuare dovezi magnifice de respect, dar nu deținea aproape nicio putere reală. Iar în cele din urmă, când acești conducători au dispărut definitiv, oamenii au început să coboare din nou în văi, dar de data asta în comunități organizate pe principii foarte diferite: orășele de câteva sute de locuitori sau de cel mult 1.000 ori 2.000, cu structuri de clan egalitare și case de consiliu comunal.

Astăzi istoricii par înclinați să considere aceste evoluții în mare parte o reacție la șocul provocat de războiul, sclavia, cucerirea și bolile aduse de coloniștii europeni. Totuși, ele par să fi fost punctul culminant logic al unor procese care se derulau deja de secole[52].

În 1715, anul războiului cu yamasee, dezmembrarea regatelor mărunte era încheiată în întreaga regiune care fusese sub influența civilizației Mississippi, cu excepția unor rămășițe izolate, cum ar fi indienii natchez. Atât structurile de pământ, cât și gospodăriile izolate aparțineau trecutului, iar sud-estul a ajuns să fie împărțit în republici tribale, de genul celor cunoscute din etnografia timpurie[53]. Mai mulți factori au făcut posibil acest lucru. Primul a fost cel demografic. După cum am observat, societățile nord-americane au fost, cu câteva excepții, marcate de rate scăzute ale natalității și de densități scăzute ale populației, ceea ce a facilitat mobilitatea și revenirea agricultorilor la un mod de subzistență mai orientat spre vânătoare, pescuit și căutarea hranei; sau pur și simplu mutarea lor în alt loc. Între timp femeile – care, în unul dintre „statele cerealiere” ale lui Scott, ar fi fost considerate de autorități (masculine) doar niște mașini de făcut copii și, atunci când nu erau însărcinate sau nu alăptau, ar fi fost implicate în activități de producție, cum ar fi torsul și țesutul – au căpătat roluri politice mai importante.

Astfel de detalii fac parte din fundalul cultural al unei lupte politice pentru

rolul conducerii ereditare și al cunoașterii ezoterice privilegiate. Aceste bătălii încă se purtau până nu demult. Să ne gândim la naţiunile numite în perioada colonială „cele cinci triburi civilizate” din Sud-Estul american: cherokee, chickasaw, choctaw, creek și seminoli. Toate ilustrează acest tipar, fiind guvernate de consilii comunale în care toți aveau un cuvânt de spus și funcționând pe baza unui proces de căutare a unui consens. Dar, în același timp, toate păstrau urme ale preoților, castelor și prinților de pe vremuri. În unele cazuri conducerea ereditară se poate să fi persistat până în secolul al XIX-lea, rezistând preferinței generalizate pentru forme de guvernare mai democratice[54].

Unii consideră că înseși instituțiile egalitare sunt rezultatul unor mișcări sociale conștiente, axate pe ceremoniile estivale ale porumbului verde[55]. În artă simbolul lor era ⌘; din punct de vedere arhitectural, acest șablon simbolic s-a concretizat în crearea nu doar a caselor de consiliu sau de oraș, ci și a unor terenuri pătrate pentru întâlniri publice, o caracteristică fără precedent în vechile așezări din Mississippi. Printre cherokee găsim dovezi ale existenței unor preoți care pretindeau că sunt trimiși din ceruri cu cunoștințe speciale de transmis. Găsim însă și povești, cum ar fi cea a lui Aní-Kutánî, despre existența, cu mult timp în urmă, a unei societăți teocratice guvernate de o castă ereditară de preoți bărbați și despre modul în care aceștia au abuzat atât de sistematic de puterea lor, în special prin abuzurile asupra femeilor, încât poporul s-a revoltat și i-a masacrat pe toți[56].

Cam ca și argumentele pe care vorbitorii irochezi le prezentau misionarilor iezuiți sau chiar teoriile lor despre vise, descrierile vieții cotidiene din aceste orașe ce au urmat civilizației Mississippi par adesea izbitor de familiare – poate îngrijorător de familiare pentru oricine este adeptul ideii că Secolul Luminilor a fost rezultatul unui „proces de civilizare” ce și-a avut originea exclusiv în Europa. La indienii creek, de exemplu, funcția de *mico* a fost redusă la cea de facilitator al adunării și de supraveghetor al grânarelor colective. În fiecare zi bărbații adulți dintr-un oraș se adunau pentru a-și petrece o mare parte din timp discutând despre politică, într-un spirit de dezbatere rațională, în conversații punctate de fumatul tutunului și de consumul de băuturi cu cofeină[57]. Atât tutunul, cât și „băutura neagră” fuseseră inițial droguri ingerate de șamani sau de alți maeștri spirituali în doze intense și foarte concentrate, pentru a produce stări de conștiință alterate; acum, în schimb, erau distribuite în porții atent măsurate tuturor celor prezenți. Ceea ce au raportat iezuiții în Nord-Est pare să se aplice și aici: „Ei cred că nimic nu este mai potrivit decât tutunul pentru a potoli patimile; de aceea nu participă niciodată la un sfat fără o pipă sau un calumet în gură. Fumul, zic ei, îi face mai deștepți și le îngăduie să vadă limpede chiar și treburile cele mai încâlcite”[58].

Dacă toate acestea sună suspect de asemănător cu o cafenea iluministă nu este chiar o coincidență. Tutunul, de exemplu, a fost adoptat de coloniști cam în această perioadă, apoi a fost adus și popularizat și în Europa, unde a fost chiar promovat ca medicament care trebuie luat în doze mici pentru a ajuta la concentrare. Evident, nu există aici o translație culturală directă. Așa ceva nu există niciodată. Dar, după cum am văzut, ideile indienilor nord-americani – de la pledoaria pentru libertățile individuale la scepticismul față de religia revelată – au avut cu siguranță un impact asupra Iluminismului european, chiar dacă, la fel ca fumatul pipei, aceste idei au suferit numeroase transformări pe parcurs[59]. Fără îndoială, ar fi prea mult să sugerăm că Iluminismul însuși și-a avut primele manifestări în America de Nord în secolul al XVII-lea. Însă ar fi posibil să ne imaginăm o viitoare istorie noneurocentrică în care o astfel de sugestie nu ar fi tratată ca fiind aproape prin definiție scandaloasă și absurdă.

Cum au ajuns indigenii osage să întruchipeze principiul autoreferențialității, celebrat mai târziu de Montesquieu în *Despre spiritul legilor*

În mod clar, categoriile evoluționiste nu fac aici decât să încurce problema. Nu aflăm practic nimic discutând dacă hopewellienii erau „cete”, „triburi” sau „uniuni de triburi” şi nici chiar dacă Cahokia a fost o „uniune de triburi complexă” sau un „stat”. În măsura în care putem vorbi de „state” și „uniuni de triburi”, în cazul băștinașilor din America de Nord, proiectul de creare a statului pare să fi apărut primul, practic de nicăieri, iar uniunile de triburi observate de Soto și de cei care i-au urmat par a fi doar molozul lăsat în urmă de prăbușirea acestuia.

Trebuie să existe întrebări mai interesante și mai utile de pus cu privire la trecut, iar categoriile pe care le-am dezvoltat în această carte sugerează care ar putea fi unele dintre ele. După cum am văzut, un element important în mare parte a Americilor este relația dintre cunoașterea ezoterică și cea birocratică. La suprafață, cele două ar putea să nu aibă prea mult de-a face una cu cealaltă. Este destul de ușor de văzut cum poate forța brută să ia o formă instituțională în suveranitate sau ca afirmare a carismei pe un teren politic competitiv. Drumul de la cunoaștere, ca formă generală de dominație, la puterea administrativă ar putea părea mai sinuos. Oare tipul de cunoaștere ezoterică pe care o întâlnim la Chavín, adesea bazată pe experiența provocată de halucinogene, chiar are ceva

în comun cu metodele contabile ale incașilor de mai târziu? Pare foarte puțin probabil – până când, desigur, ne amintim că, inclusiv în perioade mult mai recente, condițiile pentru a intra în administrații birocratice se bazează de obicei pe o formă de cunoaștere ce nu are practic nimic de-a face cu administrația propriu-zisă. Este importantă doar pentru că este obscură. Prin urmare, în China secolului al X-lea sau în Germania secolului al XVIII-lea, candidații la o funcție publică trebuiau să susțină examene de competență în clasicii literaturii, scriind în limbi vechi sau chiar moarte, la fel cum ar trebui astăzi să susțină examene privind teoria alegerii raționale sau filosofia lui Jacques Derrida. Artele administrației se învață cu adevărat abia mai târziu și prin mijloace mai tradiționale: prin practică, ucenicie sau mentorat informal.

În mod similar, cei care au conceput marile proiecte de construcție de la Poverty Point sau Hopewell se bazau cu siguranță pe cunoștințe ezoterice de un anumit fel – astronomice, mitologice, numerologice – care erau contigue cu cunoștințele practice de matematică, inginerie și construcții, ca să nu mai vorbim de tehnicile de organizare și monitorizare a muncii (chiar și a muncii voluntare) necesare pentru realizarea acestor proiecte. De-a lungul istoriei precolumbiene, acest tip special de cunoaștere pare să se afle întotdeauna în centrul sistemelor de dominație care au apărut periodic. Hopewell este un exemplu perfect, deoarece jocurile eroice care însoțeau proiectele ceremoniale nu constituiau de fapt deloc baza unei dominații sistematice[60]. Cahokia, în schimb, pare să reprezinte un efort conștient de a transforma acest stil de ezoterism administrativ într-o bază pentru suveranitate – transformarea treptată a structurilor de pământ geometrice, concepute după principii cosmice, în fortificații reale fiind doar cel mai evident indiciu. Până la urmă nu a funcționat. Puterea politică s-a retras înapoi în teatrul eroic, chiar dacă într-o formă categoric mai violentă.

Mai frapant este însă că însuși principiul cunoașterii ezoterice a ajuns să fie din ce în ce mai contestat.

Ceea ce am văzut la Hopewell a fost un fel de „reformă”, în același sens în care Reforma europeană din secolul al XVI-lea a implicat o reorientare fundamentală a accesului la sacru – deși aceasta a produs efecte în lanț în aproape toate celelalte aspecte ale vieții sociale, de la organizarea muncii la natura politicii. În Europa aceste bătălii s-au purtat pe terenul Scripturii: traducerea Bibliei din limbile antice obscure în limbile vernaculare regionale și eliberarea ei din sanctuarul închis al Credinței Înalte pentru a fi difuzată în masă prin intermediul tiparului. În Americile precolumbiene, revoluția mediatică echivalentă s-a centrat în schimb pe reformarea (destul de literală) a principiilor matematice care au stat la baza creării unor structuri de pământ geometrice

complexe care captau sacrul în formă spațială.

În ambele cazuri, astfel de reforme au determinat cine putea și cine nu putea să împărtășească o putere sacră încapsulată în povești și mituri, codificată, pe de o parte, sub forma unor straturi complexe de scripturi (Vechiul și Noul Testament și alte cărți sfinte), iar pe de altă parte, sub forma unei rețele de monumente peisagistice, la fel de complexe în felul lor. Ba chiar avem toate motivele să credem că imaginile ființelor subpământene și ale altor creaturi încremenite în străvechi structuri de pământ au fost un fel de testamente. Erau scheme mnemotehnice care stimulau rememorarea și reconstituirea isprăvilor săvârșite la începutul lumii de strămoșii fondatori și amplificate în formă monumentală, pentru a fi văzute de puterile care sălășluiesc „acolo sus”. În timp ce clerul european ardea tămâie pentru a crea o legătură senzorială cu invizibilul (un ecou îndepărtat al jertfirii animalelor în Biblie), populațiile care aparțineau culturii Hopewell aprindeau tutun în pipele lor cu efigii, trimițând fumul spre ceruri.

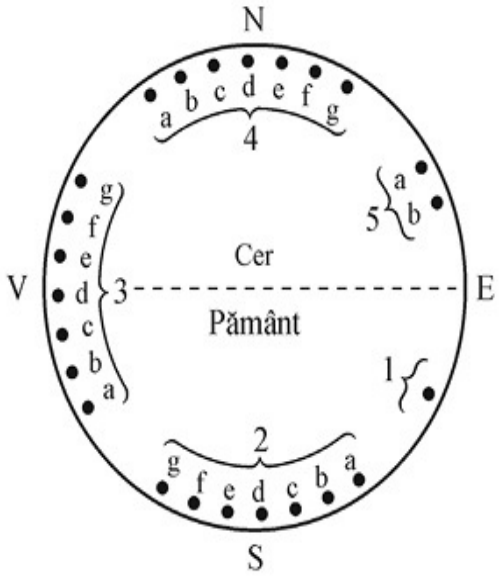
Aici începem să înțelegem ce ar fi putut însemna să nu mai creăm deloc astfel de monumente ori să reorientăm drogurile precum tutunul către o dezbatere colectivă și rațională. Desigur, acest lucru nu implică neapărat o respingere sistematică, în stil iluminist, a cunoașterii ezoterice. Ar putea însemna, de asemenea, democratizarea acestor cunoștințe – sau cel puțin transformarea a ceea ce fusese cândva o elită teocratică într-un fel de oligarhie. Găsim un exemplu excelent în acest sens în istoria tribului osage.

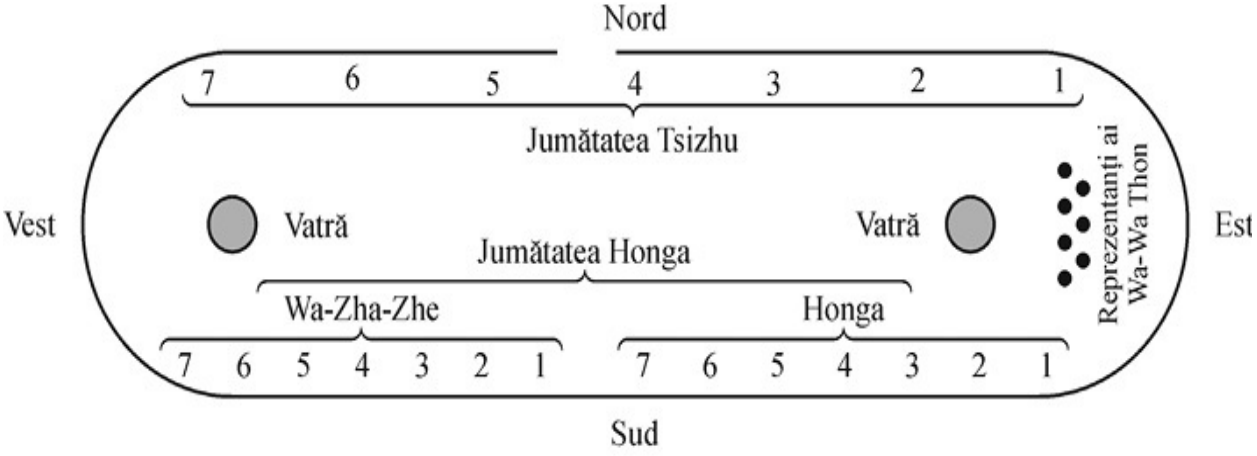
O națiune din Marile Câmpii, indienii osage se trag direct din populația mississippianizată de la Fort Ancient, sursele unei mari părți din ritualurile și mitologia lor putând fi legate direct de originile lor din Vestul Mijlociu[61]. Tribul osage era de două ori norocos. În primul rând, pentru că a reușit să profite de o poziție strategică pe râul Missouri pentru a se alia cu francezii, putând astfel să-și mențină independența, creând chiar un fel de imperiu comercial între 1678 și 1803. În al doilea rând, pentru că etnograful care le-a documentat tradițiile străvechi în primele decenii ale secolului XX, Francis La Flesche, era el însuși vorbitor nativ de omaha (o limbă foarte apropiată) și, prin urmare, pare să fi fost neobișnuit de competent și de receptiv. Ca urmare, avem o idee mult mai clară despre ceea ce credeau bătrânii din tribul osage despre propriile tradiții decât în cazul majorității celorlalte societăți din Marile Câmpii.

Să începem cu o hartă a unui sat estival osage tipic. Comunitățile osage se tot mutau de obicei între trei tipuri de așezări sezoniere: sate permanente cu locuințe multifamiliale, alcătuite din vreo 2.000 de persoane; tabere de vară; și tabere pentru vânătoarea anuală de bizoni din timpul iernii. Tiparul de bază al satului era un cerc împărțit în două *moieties* exogame, cerul și pământul, cu douăzeci și patru de clanuri în total, fiecare dintre aceste clanuri trebuind să fie

reprezentat în orice așezare sau tabără, la fel cum cel puțin un reprezentant al fiecăruia trebuia să fie prezent la orice ritual major. Inițial sistemul se baza pe o diviziune tripartită: șapte clanuri desemnau fiecare Oameni ai Cerului, Oameni ai Pământului și Oameni ai Apei, ultimele două categorii fiind grupate împreună în jumătatea pământului în raport cu cerul, însumând douăzeci și unu; apoi, în timp, acest număr a fost mărit când s-au mai adăugat clanuri, devenind 7 + 2 (cer, *Tsizhu*) față de 7 + 7 + 1 (pământ, *Honga*), adică douăzeci și patru în total.

Dispunerea diferitelor clanuri (1-5)
într-un sat osage





Modul în care se așezau reprezentanții aceloraşi clanuri
în interiorul unei cabane pentru un ritual important

În acest moment probabil că vă întrebaţi cum anume s-a ajuns ca oamenii să se organizeze după tipare atât de complicate. Cine anume a decis ca fiecare dintre cele douăzeci şi patru de clanuri să fie reprezentat în fiecare sat şi cum au orchestrat lucrurile astfel încât să se întâmple aşa? În cazul tribului osage, chiar avem un fel de răspuns, deoarece istoria lui a fost reţinută în esenţă ca o serie de crize constituţionale în care bătrânii comunităţii au elaborat treptat exact acest

sistem.

Istoria, potrivit lui La Flesche, este greu de pus cap la cap, întrucât e împărțită între clanuri. Sau, mai exact, o versiune sumară a poveștii, plină de aluzii criptice, este cunoscută de toată lumea; dar fiecare clan are, de asemenea, propria istorie și propriul stoc de cunoștințe secrete, prin care adevăratul sens al anumitor aspecte ale poveștii este dezvăluit pe parcursul a șapte niveluri de inițiere. Se poate spune atunci că adevărata poveste este împărțită în 168 de bucăți – poate chiar 336, din moment ce fiecare revelație conținea două părți: o istorie politică și o reflecție filosofică însoțitoare asupra a ceea ce dezvăluie această istorie despre forțele responsabile de aspectele dinamice ale lumii vizibile, care făceau ca stelele să se miște pe cer, plantele să crească și așa mai departe.

La Flesche a observat că fuseseră păstrate și consemnări ale anumitor discuții în care au fost dezbătute și analizate diverse rezultate ale acestui studiu al naturii. Indienii osage au ajuns la concluzia că această forță era în cele din urmă imposibil de cunoscut și i-au dat numele *Wakonda*, care ar putea fi tradus fie prin „Dumnezeu”, fie prin „Mister”[62]. După multe cercetări, notează La Flesche, bătrânii au stabilit că viața și mișcarea erau produse de interacțiunea a două principii – cerul și pământul – și, prin urmare, și-au împărțit și societatea în același mod, organizând-o astfel încât bărbații dintr-o subdiviziune să-și poată lua soții doar din cealaltă. Satul era un model al universului și, ca atare, o formă de „implorare” către puterea care îl însuflețea[63].

Inițierea care parcurgea diferitele niveluri de înțelegere presupunea o investiție substanțială de timp și de resurse, iar majoritatea indienilor osage ajungeau doar la primul sau al doilea nivel. Cei care ajungeau în vârf erau numiți *Nohozhinga* sau „Micii Bătrâni” (deși unii erau femei)[64] și erau, de asemenea, autoritățile politice supreme. În timp ce fiecare indian osage trebuia să petreacă o oră după răsăritul soarelui în meditație pioasă, Micii Bătrâni dezbăteau zilnic chestiuni de filosofie a naturii și relevanța lor specifică pentru problemele politice ale momentului. De asemenea, ei păstrau un istoric al celor mai importante discuții[65]. La Flesche explică faptul că, periodic, se formulau întrebări deosebit de dificile: fie cu privire la natura universului vizibil, fie cu privire la aplicarea acestei înțelegeri în domeniul uman. În acel moment se obișnuia ca doi bătrâni să se retragă într-un loc izolat din sălbăticie și să stea de veghe timp de patru până la șapte zile pentru a-și „cerceta mintea”, după care se întorceau și spuneau la ce concluzii au ajuns.

Nohozhinga era organismul care se întrunea zi de zi pentru a discuta probleme de stat[66]. Deși puteau fi convocate și adunări mai mari pentru ratificarea deciziilor, ei reprezentau guvernarea efectivă. Din acest punct de

vedere, se poate spune că tribul osage era o teocrație, deși ar fi mai corect, poate, să spunem că nu exista nicio diferență între funcționari, preoți și filosofi. Toți erau funcționari care dețineau un titlu, inclusiv „soldații” desemnați să-i ajute pe șefi să-și pună în aplicare deciziile, în timp ce „ocrotitorii pământului” însărcinați să-i vâneze și să-i ucidă pe străinii care braconau vânatul erau și figuri religioase. În ceea ce privește istoria: aceasta începe în termeni mitici, ca o „fabulă alegorică”, apoi se transformă rapid într-o poveste despre reforma instituțională.

La început, cele trei subdiviziuni principale – Oamenii Cerului, Oamenii Pământului și Oamenii Apei – au coborât în lume și au pornit în căutarea locuitorilor săi indigeni. Când i-au localizat pe acești locuitori, au descoperit că ei se află într-o stare respingătoare: trăiau înconjurați de murdărie, oase și hoituri, hrănindu-se cu resturi de carne putrezită, ba chiar și cu carne de om. În ciuda acestei situații mai mult decât hobbesiene, Oamenii Izolați de pe Pământ (așa cum au ajuns să fie numiți) erau și vrăjitori puternici, capabili să folosească cele patru vânturi pentru a distruge viața de pretutindeni. Doar șeful subdiviziunii Apei a avut curajul să intre în satul lor, să negocieze cu liderul și să-i convingă pe oameni să renunțe la obiceiurile lor criminale și neigienice. În cele din urmă, i-a convins pe Oamenii Izolați de pe Pământ să li se alăture într-o federație – să se „mute în alt ținut”, nepoluat de cadavre în descompunere. Așa a fost conceput inițial planul circular al satului, cu vrăjitorii de odinioară plasați vizavi de Apă, la poarta estică, unde erau responsabili de Casa Misterului, folosită pentru toate ritualurile pașnice, unde erau aduși toți copiii pentru a li se da un nume. Clanul Ursului din subdiviziunea Pământului a fost pus în fruntea unei Case a Misterului opuse, responsabilă de ritualurile legate de război. Problema era că Oamenii Izolați de pe Pământ, deși nu mai erau ucigași, nu s-au dovedit nici a fi niște aliați deosebit de eficienți. În scurt timp totul a degenerat în conflicte și răfuieli continue, până când gruparea Apei a cerut din nou o „mutare în alt ținut”, care a inițiat, printre altele, un proces elaborat de reformă constituțională, făcând imposibile declarațiile de război fără consimțământul fiecărui clan în parte. Și acest sistem s-a dovedit în timp a fi problematic, deoarece însemna că, dacă un inamic din exterior pătrundea în țară, era nevoie de cel puțin o săptămână pentru a organiza un răspuns militar. În cele din urmă a devenit din nou necesară „mutarea în alt ținut”, ceea ce, de data aceasta, a însemnat crearea unui nou sistem descentralizat de autoritate militară, clan cu clan. Asta a dus, la rândul său, la o nouă criză și la o nouă rundă de reforme: în acest caz, separarea afacerilor civile și militare prin instituirea unui șef de pace ereditar pentru fiecare subdiviziune, având casele plasate la extremitatea estică și, respectiv, la cea vestică ale satului și diverși funcționari subalterni, precum și

o structură paralelă cu responsabilităţi pentru toate cele cinci mari sate osage.

Nu vom zăbovi asupra detaliilor. Dar două elemente ale poveştii merită subliniate. Primul este că naraţiunea porneşte de la neutralizarea puterii arbitrare: îmblânzirea liderului Oamenilor Izolaţi de pe Pământ – marele vrăjitor, care face abuz de cunoştinţele sale letale – acordându-i-se o poziţie centrală într-un nou sistem de alianţe. Aceasta este o poveste răspândită în rândul descendenţilor grupurilor care intraseră anterior sub influenţa civilizaţiei Mississippi. În procesul de cooptare a liderului lor, cunoştinţele rituale distructive deţinute odinioară de Oamenii Izolaţi de pe Pământ au fost, în cele din urmă, distribuite tuturor, împreună cu mecanisme elaborate de control legate de utilizarea lor. Al doilea este că nici măcar indigenii osage, care atribuiau roluri-cheie cunoaşterii sacre în treburile lor politice, nu îşi vedeau în niciun caz structura socială ca pe ceva dat de sus, ci mai degrabă ca pe o serie de descoperiri – sau chiar progrese majore – legislative şi intelectuale.

Acest ultim punct este esenţial, deoarece – aşa cum am subliniat mai sus – suntem obişnuiţi să ne imaginăm că însăşi ideea că nişte oameni îşi creează în mod conştient propriile structuri instituţionale este în mare parte un produs al Iluminismului. Evident, în Antichitate era răspândită convingerea că naţiile pot fi efectiv create de mari legiuitori precum Solon în Atena, Licurg în Sparta sau Zoroastru în Persia şi că, într-un anumit sens, caracterul lor naţional era un produs al acestei structuri instituţionale. Dar în general suntem învăţaţi să ne gândim că filosoful politic francez Charles-Louis de Secondat, baron de Montesquieu, a fost primul care a construit un ansamblu teoretic explicit şi sistematic bazat pe principiul reformei instituţionale cu cartea sa *Despre spiritul legilor* (1748). Astfel, se crede în general, el a creat efectiv politica modernă. Părinţii fondatori ai Statelor Unite, toţi cititori avizi ai lui Montesquieu, încercau în mod deliberat să-i pună în practică teoriile atunci când au căutat să creeze o constituţie capabilă să păstreze spiritul libertăţii individuale şi vorbeau despre rezultate ca despre o „guvernare a legilor, şi nu a oamenilor”.

După cum se dovedeşte, exact acest tip de gândire era ceva obişnuit în America de Nord cu mult înainte să apară în scenă coloniştii europeni. De fapt, s-ar putea să nu fie o coincidenţă că, în 1725, un explorator francez pe nume Bourgmont a adus cu el la Paris, dincolo de Atlantic, o delegaţie de indieni osage şi missouria, cam în aceeaşi perioadă în care lucrările lui Lahontan erau în culmea popularităţii. Era tradiţional la acea vreme să se organizeze o serie de evenimente publice în jurul unor astfel de diplomaţi „sălbatici” şi să se aranjeze întâlniri private cu intelectuali europeni de renume. Nu ştim cu cine anume s-au întâlnit, dar Montesquieu se afla într-adevăr la Paris la acea vreme şi lucra deja la astfel de subiecte. După cum notează un istoric al tribului osage, este greu de

imaginat că Montesquieu *nu* ar fi participat. În orice caz, capitolele din *Despre spiritul legilor* care fac speculații cu privire la formele de guvernământ ale sălbaticilor par o reproducere aproape exactă a ceea ce Montesquieu ar fi auzit probabil de la ei, deși încadrate de o diferențiere artificială între cei care cultivă pământul și cei ce nu îl cultivă[67].

Este foarte posibil ca legăturile să fie mai profunde decât credem.

În care ne întoarcem la teritoriul irochezilor și analizăm filosofiile politice pe care Kandiaronk le cunoștea probabil în tinerețe

Am închis cercul. Cazul Americii de Nord nu numai că aruncă în aer schemele convenționale ale evoluției, ci și demonstrează clar că este falsă afirmația potrivit căreia, dacă cineva cade în capcana „formării statului", nu mai are cum să scape din ea. Indiferent ce s-a petrecut în Cahokia, reacția de respingere a fost atât de severă, încât a declanșat repercusiuni pe care le resimțim și astăzi.

Ceea ce sugerăm este că doctrinele indigene ale libertății individuale, ajutorului reciproc și egalității politice, care i-au impresionat atât de mult pe iluminiștii francezi, nu erau nici (așa cum au presupus mulți dintre ei) modul în care este de așteptat să se comporte toți oamenii aflați într-o stare naturală și nici (așa cum presupun acum mulți antropologi) pur și simplu modul cum s-a întâmplat să se așeze lucrurile din punct de vedere cultural în acea parte a lumii. Ceea ce nu înseamnă că nu există niciun sâmbure de adevăr în niciuna dintre aceste poziții. Așa cum am mai spus, există anumite libertăți – de a circula, de a nu te supune, de a reorganiza legăturile sociale – care tind să fie considerate de la sine înțelese de oricine nu a fost învățat anume să se supună (așa cum probabil că a fost oricine citește această carte). Cu toate acestea, societățile pe care le-au întâlnit coloniștii europeni și idealurile exprimate de gânditori precum Kandiaronk au cu adevărat sens doar ca produs al unei istorii politice specifice: o istorie în care teme ca puterea ereditară, religia revelată, libertatea personală și independența femeilor erau încă subiecte de dezbatere conștientă și în care direcția generală, cel puțin în ultimele trei secole, a fost în mod explicit antiautoritară.

East St Louis se află, desigur, foarte departe de Montréal și, din câte știm noi, nu a sugerat nimeni vreodată că populațiile vorbitoare de irocheză din regiunea Marilor Lacuri s-ar fi aflat vreodată sub dominația directă a civilizației

Mississippi. Aşadar, ar fi cam exagerat să sugerăm că opiniile consemnate de unii precum Lahontan au fost, literalmente, ideologia care a răsturnat civilizaţia Mississippi. Totuşi, o analiză atentă a tradiţiilor orale, a cronicilor şi a datelor etnografice arată că aceia care au formulat ceea ce noi numim „critica indigenă” a civilizaţiei europene nu numai că erau foarte conştienţi de posibilităţile politice alternative, ci, în cea mai mare parte, îşi şi vedeau orânduirile sociale ca pe nişte creaţii deliberate, concepute ca o barieră în calea a tot ce ar fi putut reprezenta Cahokia – sau chiar a tuturor acelor calităţi pe care aveau să le găsească mai târziu atât de reprobabile la francezi.

Să începem cu tradiţiile orale disponibile. Acestea sunt, din păcate, oarecum limitate. La sfârşitul secolului al XVI-lea şi la începutul secolului al XVII-lea, irochezii erau împărţiţi în mai multe coaliţii şi confederaţii politice schimbătoare, dintre care cele mai importante erau Wendat (Huron), pe teritoriul actual al Québecului, Cele Cinci Naţiuni Haudenosaunee (numite adesea „Liga Irocheză”), distribuite în nordul statului New York de astăzi, şi o confederaţie stabilită în Ontario, pe care francezii o numeau „Neutrii”. Wendat îi numeau pe aceştia din urmă attiwandaronk – ceea ce înseamnă literal „cei care nu vorbesc tocmai corect”. Nu ştim exact cum îşi spuneau aceşti Neutri (este limpede că nu aşa); dar, conform unor prime mărturii, ei erau de departe cei mai numeroşi şi mai puternici, cel puţin până când societatea lor a fost devastată de foamete şi de boli, în anii 1630 şi 1640. Ulterior supravieţuitorii au fost absorbiţi de seneca, li s-au dat nume şi astfel au fost încorporaţi în unul sau altul dintre clanurile seneca.

Cam aceeaşi soartă a avut şi Confederaţia Wendat, a cărei putere a fost înfrântă total în anul în care s-a născut Kandiaronk, 1649, când aceştia au fost împrăştiaţi sau asimilaţi în timpul faimoaselor „Războaie ale Castorilor”. Pe vremea lui Kandiaronk supravieţuitorii wendat duceau o existenţă destul de precară: o parte împinşi spre nord, către Québec; o parte sub protecţia unui fort francez, într-un loc numit Michilimackinac, în apropiere de Lacul Michigan. Kandiaronk însuşi şi-a petrecut mare parte din viaţă încercând să recreeze confederaţia şi, cel puţin potrivit istoriilor orale, să formeze o coaliţie care să unească naţiunile beligerante împotriva invadatorilor. Aici a dat greş. Drept urmare, nu cunoaştem de fapt poveştile spuse de membrii vreuneia dintre celelalte mari confederaţii despre originile instituţiilor lor politice. În secolul al XIX-lea, când au început să fie consemnate aceste istorii, mai rămăsese doar Haudenosaunee.

Cu toate acestea, dispunem de numeroase versiuni despre formarea Ligii celor Cinci Naţiuni (seneca, oneida, onondaga, cayuga şi mohawk), epopee

intitulată *Gayanashagowa*. Cea mai remarcabilă la această epopee, cel puțin în contextul actual, este măsura în care ea reprezintă instituțiile politice ca fiind create conștient de oameni. Desigur, povestea conține și elemente magice. Într-un anumit sens, personajele principale – Deganawideh Pacificatorul, Jigonsaseh Mama Națiunilor și așa mai departe – sunt reîncarnări ale unor personaje din mitul creației. Dar ceea ce reiese cel mai puternic din text este reprezentarea unei probleme sociale cu o soluție socială: o prăbușire a relațiilor scufundă țara în haos și răzbunare, ajungând la un punct în care ordinea socială s-a dizolvat și cei puternici au devenit literalmente canibali. Cel mai puternic dintre toți este Adodarhoh (Tadodaho), reprezentat ca un vrăjitor, diform, monstruos și capabil să le poruncească celorlalți să-i facă voia.

În centrul narațiunii se află un erou, Deganawideh Pacificatorul, ce apare din viitorul teritoriu al indienilor attiwandaronk (al Neutrilor) din nord-vest, hotărât să pună capăt acestui haos. El îi atrage de partea lui mai întâi pe Jigonsaseh, o femeie faimoasă pentru că se ține departe de toate certurile (o găsește găzduind și hrănind războinici din toate taberele implicate în conflict), și apoi pe Hiawatha, unul dintre secunzii canibali ai lui Adodarhoh. Împreună se apucă să-i convingă pe oamenii din fiecare națiune să fie de acord cu crearea unei structuri formale pentru a soluționa disputele și a instaura pacea. De aici sistemul de titluri, consiliile suprapuse, căutarea consensului, ritualurile de condoleanțe și rolul important al bătrânelor în elaborarea politicilor. În poveste, ultimul care se lasă convins este Adodarhoh însuși, care este vindecat treptat de diformitățile sale și transformat într-o ființă omenească. În cele din urmă legile Ligii sunt „rostite” pe cingătorile *wampum*, care servesc drept constituție a acesteia; registrele sunt transferate în custodia lui Adodarhoh; și, lucrarea sa fiind încheiată, Pacificatorul dispare de pe pământ.

Întrucât numele indienilor haudenosaunee se transmit la fel ca și titlurile, a continuat să existe un Adodarhoh, la fel cum există și astăzi o Jigonsaseh și un Hiawatha. Patruzeci și nouă de sachemi, delegați să transmită națiunii lor deciziile consiliilor, continuă să se întâlnească în mod regulat. Aceste reuniuni încep întotdeauna cu un ritual de „condoleanțe”, în cadrul căruia ei șterg durerea și furia provocate de amintirea oricui a murit între timp, pentru a-și limpezi mintea și a se dedica misiunii de a realiza pacea (al cincizecilea, Pacificatorul însuși, este întotdeauna reprezentat de un loc gol). Acest sistem federal era vârful unui mecanism complex de consilii subordonate, masculine și feminine, toate cu puteri atent stabilite – dar niciunul cu puteri de constrângere reale.

În esență, povestea nu este foarte diferită de întemeierea orânduirii sociale a tribului osage: un vrăjitor înfricoșător este readus în societate și, pe parcurs, transformat într-un pacificator. Principala diferență este că, în acest caz,

Adodarhoh e în mod explicit un conducător, unul învestit cu putere de comandă:

> La sud de așezarea Onondaga trăia un om rău. Casa lui se afla pe un șes mlăștinos și culcușul lui era făcut din păpuriș. Trupul îi era deformat de șapte gheburi și lațele lui încâlcite erau împodobite cu șerpi vii ucigători. Mai mult, acest monstru devora carne crudă, chiar și carne de om. Era și un maestru al vrăjitoriei și prin magia sa distrugea oameni, dar el nu putea fi nimicit. Numele acestui om rău era Adodarhoh.
> Cu toate că Adodarhoh era rău la suflet, oamenii din Onondaga, Națiunea Multelor Coline, îi ascultau poruncile și, cu toate că îi costau multe vieți, îi satisfăceau capriciile nebunești, așa de tare se temeau de el și de farmecele lui[68].

Este un loc comun antropologic că, dacă vrei să-ți dai seama care sunt valorile supreme ale unei societăți, cel mai bine este să vezi ce consideră a fi cel mai rău comportament; iar cel mai bun mod de a afla ce consideră a fi cel mai rău comportament este analizând ideile despre vrăjitori. Pentru haudenosaunee, faptul de a da porunci este reprezentat ca aproape la fel de reprobabil ca și canibalismul[69].

Reprezentarea lui Adodarhoh în chip de rege ar putea părea surprinzătoare, întrucât nu pare să existe niciun motiv ca să credem că, înainte de sosirea europenilor, Cele Cinci Națiuni sau oricare dintre vecinii lor imediați ar fi avut vreo experiență concretă în materie de porunci arbitrare. Asta ridică tocmai întrebarea adesea formulată împotriva argumentelor[70] potrivit cărora instituțiile indigene de căpetenie au fost, de fapt, concepute pentru a preveni riscul apariției statelor: cum ar putea atât de multe societăți să-și organizeze întregul sistem politic în jurul combaterii a ceva (adică „statul”) pe care nu l-au experimentat niciodată? Răspunsul simplu este că majoritatea relatărilor au fost culese în secolul al XIX-lea, moment în care orice amerindian avea probabil o lungă și amară experiență cu autoritățile Statelor Unite: niște oameni în uniforme care plimbau dosare juridice, emiteau ordine arbitrare și multe altele. Prin urmare, să fi fost acest element adăugat în aceste relatări mai târziu?

Orice este posibil, desigur, dar acest scenariu ni se pare puțin probabil[71].

Chiar și în perioade mai recente, pericolul de a fi acuzat de vrăjitorie a fost folosit împotriva deținătorilor de funcții pentru ca niciunul să nu poată acumula vreun avantaj apreciabil față de ceilalți – în special în ceea ce privește averea. Aici trebuie să ne întoarcem la teoria irocheză despre vise ca dorințe reprimate, menționată în acest capitol. O întorsătură interesantă a acestei teorii este că se considera responsabilitatea celorlalți să împlinească visul unui membru al comunității: chiar dacă cineva visa să-și însușească bunurile unui vecin, acest lucru nu putea fi refuzat decât cu riscul de a-i pune în pericol sănătatea. Un astfel de refuz era considerat mai mult decât deplasat; era aproape imposibil din punct

de vedere social. Dacă cineva o făcea, ar fi stârnit bârfe indignate şi, foarte posibil, o răzbunare sângeroasă: dacă se credea că cineva a murit pentru că altcineva a refuzat să-i îndeplinească o dorinţă a sufletului, rudele sale se puteau răzbuna fizic sau prin mijloace supranaturale[72].

Orice membru al unei societăţi irocheze s-ar fi împotrivit cu înverşunare unei porunci, considerând-o o ameninţare la adresa autonomiei sale personale – dar singura excepţie de la această regulă o constituiau tocmai visele[73]. Un şef huron-wendat i-a dăruit preţioasa lui pisică europeană, pe care o adusese cu piroga tocmai din Québec, unei femei care a visat că se poate vindeca doar dacă o deţine (irochezii se temeau, de asemenea, să nu devină victimele farmecelor făcute conştient sau inconştient de oamenii care îi invidiau). Visele erau tratate ca şi cum ar fi fost porunci, transmise fie de propriul suflet, fie, eventual, în cazul unui vis deosebit de viu sau premonitoriu, de un spirit superior. Spiritul putea fi Creatorul sau alt spirit, poate complet necunoscut. Visătorii puteau deveni profeţi – chiar dacă, de obicei, doar pentru relativ scurtă vreme[74]. În acest timp, poruncile lor trebuiau însă respectate. (Inutil să mai spunem că existau puţine crime mai teribile decât falsificarea unui vis.)

Cu alte cuvinte, imaginea vrăjitorului se afla în centrul unui complex de idei legate de dorinţa inconştientă, inclusiv de dorinţa inconştientă de a domina şi de nevoia de a o împlini şi totodată de a o ţine sub control.

Cum s-a ajuns la toate acestea, din punct de vedere istoric?

Momentul şi circumstanţele exacte ale formării Ligii celor Cinci Naţiuni nu sunt clare; au fost propuse date cuprinse între 1142 d.Hr. şi cca 1650[75]. Fără îndoială, crearea unor astfel de confederaţii era un proces continuu; şi, cu siguranţă, ca aproape toate epopeile istorice, şi *Gayanashagowa* reuneşte elemente – multe dintre ele exacte din punct de vedere istoric, altele mai puţin exacte – din diferite perioade. Ce ştim din datele arheologice este că societatea irocheză, aşa cum exista ea în secolul al XVII-lea, a început să prindă formă cam în acelaşi timp cu apogeul Cahokiei.

În jurul anului 1100 d.Hr. porumbul era cultivat în Ontario, pe teritoriul de mai târziu al attiwandaronk (al Neutrilor). În următoarele câteva secole, „cele trei surori” (porumbul, fasolea şi dovleacul) au devenit din ce în ce mai importante în alimentaţia locală – deşi irochezii aveau grijă să echilibreze noile culturi cu vechile tradiţii de vânătoare, pescuit şi căutare a hranei. Perioada-cheie pare a fi ceea ce se numeşte faza Owasco târzie, între anii 1230 şi 1375 d.Hr., când oamenii au început să se îndepărteze de aşezările lor anterioare (şi de tiparele lor anterioare de mobilitate sezonieră) de-a lungul căilor navigabile, stabilindu-se în oraşe cu palisade, ocupate tot timpul anului, în care casele lungi,

probabil bazate pe clanuri matriliniare, au devenit forma predominantă de locuinţă. Multe dintre aceste oraşe erau destul de mari, ajungând până la 2.000 de locuitori (adică aproape un sfert din populaţia din centrul Cahokiei)[76].

Referirile la canibalism în epopeea *Gayanashagowa* nu sunt pur fanteziste: războiul endemic, precum şi torturarea şi sacrificarea ceremonială a prizonierilor de război sunt documentate sporadic începând cu anul 1050 d.Hr. Unii cercetători contemporani ai indienilor haudenosaunee sunt de părere că mitul se referă la un conflict real între ideologiile politice din cadrul societăţilor irocheze de la acea vreme, care se axau în special pe importanţa femeilor şi a agriculturii, în opoziţie cu apărătorii unei ordini mai vechi, dominate de bărbaţi, în care prestigiul se baza în întregime pe război şi pe vânătoare[77]. (În cazul acesta, nu ar părea prea diferit de tipul de divergenţă ideologică despre care am sugerat că ar fi putut surveni în Orientul Mijlociu în primele faze ale neoliticului[78].) Se pare că s-a ajuns la un soi de compromis între acestea două prin secolul al XI-lea d.Hr., unul dintre rezultate fiind o stabilizare a populaţiei la un nivel modest. Populaţia a crescut destul de rapid timp de două sau trei sute de ani după adoptarea pe scară largă a porumbului, a dovleacului şi a fasolei, dar către secolul al XV-lea se plafonase. Iezuiţii au relatat mai târziu că irochezele aveau grijă să lase să treacă ceva timp între naşteri, ajustând optimul demografic în funcţie de resursele de peşte şi de vânat ale regiunii, nu în funcţie de productivitatea agricolă potenţială. În acest fel accentul cultural pus pe vânătoarea masculină a întărit, de fapt, puterea şi autonomia irochezelor, care îşi menţineau propriile consilii şi funcţii şi a căror putere, cel puţin în treburile locale, era în mod clar mai mare decât cea a bărbaţilor lor[79].

Pentru perioada cuprinsă între secolele al XII-lea şi al XIV-lea, nici Confederaţia Wendat, nici Haudenosaunee nu prea par să fi avut contacte extinse sau chiar schimburi semnificative de bunuri cu indienii aparţinând civilizaţiei Mississippi, a căror principală prezenţă în Nord-Est era în regiunea Fort Ancient, de-a lungul râului Ohio şi în valea râului Monongahela din apropiere. Acest lucru nu este însă valabil şi pentru attiwandaronk. În 1300 d.Hr., o mare parte din zona Ontario se afla într-adevăr sub influenţa civilizaţiei Mississippi. Este îndoielnic, dar nu total de neconceput să fi existat migraţii din centrul cahokian[80]. Chiar dacă nu au existat, attiwandaronk par să fi monopolizat comerţul spre sud şi, prin el, spre Chesapeake Bay şi dincolo de acesta, lăsându-i pe indienii wendat şi haudenosaunee să stabilească relaţii cu populaţiile algonkiene de la nord şi de la est. În secolul al XVI-lea s-a înregistrat o creştere importantă a influenţelor civilizaţiei Mississippi în Ontario, incluzând diverse obiecte de cult şi veşminte ceremoniale, ba chiar şi un număr mare de pietre de chunkey în acelaşi stil în care apar şi la Fort Ancient.

Arheologii numesc toate acestea „mississippianizare” și ea este însoțită de dovezi solide ale unei noi efervescențe a comerțului, cel puțin până în Delaware, care a culminat, printre altele, cu sosirea aici a unor cantități enorme de cochilii și mărgele din scoici provenite de pe coasta centrală a Atlanticului, începând cu 1610, îngrămădite în mormintele indienilor attiwandaronk. La vremea aceea, populația attiwandaronk era de câteva ori mai mare decât oricare dintre confederațiile învecinate, Wendat, Haudenosaunee, ca să nu mai vorbim de erie, petun, wenro sau de alți rivali mici; iar capitala sa, Ounotisaston, se număra pe atunci printre cele mai mari așezări din Nord-Est. (Cercetătorii, în mod previzibil, dezbat dacă Neutrii ar putea fi astfel calificați drept o „uniune de triburi simplă”, mai degrabă decât un simplu „trib”.)

Desigur, iezuiții care au vizitat regiunea înainte ca societatea attiwandaronk să fie, efectiv, distrusă de molime și de foamete au insistat în unanimitate că alcătuirea sa era fundamental diferită de cea a vecinilor săi. Probabil că nu vom avea niciodată mijloacele de a reconstitui exact în ce fel. De pildă, francezii îi numeau pe attiwandaronk „Națiunea Neutră”, în mare parte pentru că nu se implicau în conflictele aproape constante dintre diferitele națiuni care compuneau Wendat și Haudenosaunee, ci le permiteau grupurilor de războinici din ambele tabere să le tranziteze liber teritoriul. Asta reflectă comportamentul atribuit lui Jigonsaseh, Mama Națiunilor, femeia cu cel mai înalt rang oficial printre indienii haudenosaunee de mai târziu, în epopeea lor națională, despre care se spune că ar fi fost într-adevăr de origine attiwandaronk. Dar în același timp indienii attiwandaronk nu au fost în niciun caz neutri în relațiile lor cu mulți dintre vecinii de la vest și de la sud.

Ba chiar, potrivit părintelui Joseph de la Roche Daillon, un misionar din ordinul recoleților, în 1627 indienii attiwandaronk erau dominați de un lider războinic pe nume Tsouharissen, „șeful aflat la cea mai mare cinste și cu cea mai mare înrâurire ce a trăit vreodată în toate aceste națiuni, pentru că el nu este numai șeful orașului său, ci și al tuturor celor din națiunea sa… Este nemaivăzut la celelalte națiuni să fie așa un șef absolut. El a căpătat această onoare și această putere mulțumită îndrăznelii sale și faptului că a fost de multe ori la război împotriva a șaptesprezece națiuni care sunt dușmanii lor”[81]. De fapt, atunci când era plecat la război, consiliul federal (autoritatea supremă în toate celelalte societăți irocheze) nu putea lua nicio decizie importantă. Tsouharissen pare să fi fost ceva cel puțin foarte asemănător cu un rege.

Care a fost relația dintre Tsouharissen și Jigonsaseh, o figură care a ajuns să simbolizeze principii de reconciliere ce, în multe privințe, sunt exact opusul regalității și al îngâmfării? Nu știm. Singura sursă pe care o avem pentru detalii despre viața lui Tsouharissen este foarte contestată, o istorie orală care pretinde a

fi mărturia celei de-a treia soții a lui Tsouharissen, transmisă din generație în generație de-a lungul a trei secole până în prezent[82]. Aproape niciun istoric nu o ia în considerare – dar aceasta nu este neapărat o descalificare absolută. În orice caz, potrivit acestei relatări, Tsouharissen a fost un copil-minune, cu rezultate strălucite în dobândirea cunoașterii ezoterice. A aflat despre el și un anume preot cherokee, care s-a dus să-i devină dascăl; Tsouharissen a găsit un cristal minunat despre care spunea că îl desemnează drept o reîncarnare a Soarelui, a purtat multe războaie și s-a căsătorit de patru ori. Dar, când a decis să-i predea ștafeta fiicei celei mai tinere dintre soțiile sale, din tribul tuscarora, și ea un copil-minune, s-a produs un dezastru. Planul a înfuriat-o atât de tare pe soția sa mai vârstnică (attiwandaronk), din clanul Țestoasei, cel mai de seamă, încât aceasta a atacat-o prin surprindere și a ucis-o pe fată, a cărei mamă, deznădăjduită, s-a sinucis. Tsouharissen, furios, a masacrat tot neamul vinovatei, inclusiv pe propriii moștenitori, eliminând astfel efectiv orice posibilitate de succesiune dinastică.

După cum am spus, nu știm cât credit trebuie să acordăm poveștii, dar știm că liniile generale ale acesteia reflectă realitatea. Indienii attiwandaronk aveau într-adevăr la acea vreme legături regulate cu națiuni atât de îndepărtate precum cherokee; de asemenea, problemele legate de modul cum puteau fi armonizate cunoștințele ezoterice cu instituțiile democratice sau chiar dificultățile cu care se confruntau bărbații puternici care încercau să întemeieze dinastii atunci când descendența era organizată în funcție de clanuri matriliniare fără o ierarhizare internă ar fi fost ceva obișnuit în America de Nord la acea vreme. Tsouharissen a existat cu siguranță și se pare că a încercat să-și transforme succesul militar în putere centralizată. Știm și că în cele din urmă nu a reușit. Doar că nu știm dacă într-adevăr a eșuat chiar în felul acesta.

În momentul în care baronul de Lahontan era în armata franceză din Canada, iar Kandiaronk dezbătea chestiuni de teorie politică la cinele sale periodice cu guvernatorul Frontenac, attiwandaronk nu mai existau. Cu toate acestea, este probabil ca evenimentele legate de viața lui Tsouharissen să-i fi fost familiare lui Kandiaronk, întrucât acestea ar fi fost amintiri vii din copilărie pentru mulți dintre bătrânii pe care i-a cunoscut în anii săi de formare. Jigonsaseh, Mama Națiunilor, de exemplu, era încă în viață, ultima attiwandaronk deținătoare a acestui titlu fiind inclusă în clanul Lupului din tribul seneca în 1650. Ea a rămas în continuare în sediul său tradițional, o fortăreață numită Kienuka de lângă canionul Niagara[83]. Fie această Jigonsaseh, fie, mai probabil, succesoarea ei se afla încă acolo în 1687, când Ludovic al XIV-lea a decis să pună capăt amenințării pe care o reprezentau Cele Cinci Națiuni pentru

așezarea franceză, trimițându-l ca guvernator pe un comandant militar experimentat, marchizul de Denonville, cu ordinul de a face uz de orice forță necesară pentru a alunga Națiunile din nordul statului New York de astăzi.

Aflăm ce s-a întâmplat chiar din memoriile lui Lahontan. Prefăcându-se interesat de un acord de pace, Denonville a invitat consiliul Ligii, în plen, să negocieze termenii într-un loc numit Fort Frontenac (după numele fostului guvernator). Au sosit aproximativ 200 de delegați, printre care se aflau toți oficialii permanenți ai confederației și, de asemenea, mulți reprezentanți ai consiliilor de femei. Arestându-i pe loc, Denonville i-a expediat în Franța pentru a munci ca sclavi de galeră. Apoi, profitând de confuzia creată, le-a ordonat soldaților săi să invadeze teritoriul Celor Cinci Națiuni. (Lahontan, care dezaproba categoric aceste proceduri, a intrat în necazuri pentru că a încercat să intervină și să-i oprească pe niște subalterni să-i tortureze fără motiv pe prizonieri – i s-a ordonat să plece, dar, în cele din urmă, a fost scutit de alte sancțiuni după ce a protestat, zicând că fusese beat. Peste ani, într-un alt context, împotriva lui a fost emis un ordin de arestare pe motiv de insubordonare, iar el a trebuit să fugă la Amsterdam[84].)

Jigonsaseh a ales totuși să nu participe la întâlnirea cu Denonville. După arestarea întregului Mare Consiliu, ea a rămas cea mai înaltă autoritate a Ligii. Deoarece într-o astfel de situație de urgență nu era timp pentru a găsi noi șefi, ea și mamele de clan rămase au mobilizat chiar ele o armată. Un mare număr dintre recruți erau, se pare, femei seneca. Jigonsaseh s-a dovedit a fi un tactician militar mult superior lui Denonville. După ce a înfrânt trupele franceze invadatoare în apropiere de Victor, New York, forțele ei erau pe punctul de a pătrunde în Montréal când guvernul francez a cerut pacea, acceptând să desființeze Fort Niagara și să returneze sclavii de pe galere care mai erau în viață[85]. Când Lahontan notează mai târziu că, la fel ca și Kandiaronk, „cei care fuseseră sclavi pe galeră în Franța” erau foarte critici la adresa instituțiilor franceze, el se referă în mare parte la cei luați prizonieri cu această ocazie – sau, mai precis, la cei aproximativ o duzină, din cei 200 de prizonieri, care s-au întors vii.

Într-un astfel de context letal, de ce să atragem atenția asupra jafurilor unui autoproclamat stăpân ca Tsouharissen? Ceea ce demonstrează exemplul său, sugerăm noi, este că, inclusiv în cadrul societății indigene, problema politică nu a fost niciodată rezolvată definitiv. Desigur, direcția generală, după Cahokia, a fost o amplă mișcare de îndepărtare față de stăpânii de orice fel și înspre structuri constituționale atent elaborate pentru a distribui puterea în așa fel încât aceștia să nu se mai întoarcă niciodată. Dar posibilitatea ca ei să se întoarcă a persistat mereu în fundal. Mai existau și alte paradigme de guvernanță, iar bărbații ambițioși – sau femeile ambițioase – puteau, dacă le permitea ocazia, să apeleze

la ele. După înfrângerea lui Denonville, Jigonsaseh pare să-şi fi demobilizat armata şi să se fi întors la procesul de selectare a noilor oficiali pentru a reconstitui Marele Consiliu. Totuşi, dacă ar fi ales să acţioneze altfel, existau precedente.

Tocmai această combinaţie de posibilităţi ideologice atât de contradictorii – şi, bineînţeles, înclinaţia irochezilor către lungi dezbateri politice – a stat la baza a ceea ce am numit critica indigenă a societăţii europene. În afara acestui context, ar fi imposibil să înţelegem, de pildă, originile accentului său deosebit pe libertatea individuală. Aceste idei despre libertate au avut un impact profund asupra lumii. Cu alte cuvinte, nu numai că indienii din America de Nord au reuşit să evite aproape cu totul capcana evoluţionistă despre care presupunem că trebuie să ducă întotdeauna, în cele din urmă, de la agricultură la apariţia unui stat sau imperiu atotputernic, ci, în acest fel, au dezvoltat sensibilităţi politice care, în final, urmau să aibă o influenţă profundă asupra iluminiştilor şi, prin intermediul lor, se manifestă încă şi astăzi.

Cel puţin din acest punct de vedere, wendat au câştigat disputa. Unui european de astăzi sau oricui altcineva de altfel – indiferent ce ar gândi de fapt – i-ar fi imposibil să adopte o poziţie similară cu cea a iezuiţilor din secolul al XVII-lea şi să se declare pur şi simplu potrivnic însuşi principiului libertăţii umane.

* Un stat extractiv este guvernat de o elită care extrage bogăția de la populație, în loc să ofere tuturor acces la prosperitate (n.tr.).

12

Concluzie

Zorii tuturor lucrurilor

Această carte a debutat cu un apel: să formulăm întrebări mai potrivite. Am început cu observația că a întreba care sunt originile inegalității înseamnă inevitabil a crea un mit, o cădere din starea de grație, o transpunere tehnologică a primelor capitole din Cartea Genezei – care, în majoritatea versiunilor contemporane, ia forma unei narațiuni mitice, golite de orice speranță de mântuire. În aceste povestiri, tot ceea ce putem nădăjdui noi, oamenii, este o modestă cosmetizare a condiției noastre inerent mizere – și poate o acțiune drastică pentru a împiedica vreo catastrofă iminentă. Singura teorie alternativă disponibilă până acum presupunea că nu au existat origini ale inegalității, pentru că oamenii sunt în mod natural un soi de brute și pentru că începuturile noastre au fost jalnice și violente; în acest caz, „progresul” sau „civilizația” – determinate, în mare parte, de natura noastră egoistă și competitivă – a constituit în sine o mântuire. Acest punct de vedere este extrem de popular în rândul miliardarilor, dar nu prea atrage pe nimeni altcineva, nici pe oamenii de știință, care sunt foarte conștienți că nu corespunde realității.

Nu este surprinzător, poate, că majoritatea oamenilor simt o afinitate spontană pentru versiunea tragică a poveștii – și nu doar din cauza rădăcinilor sale biblice. Narațiunea mai optimistă și mai roz – potrivit căreia progresul civilizației occidentale îi face inevitabil pe toți mai fericiți, mai bogați și mai protejați – are cel puțin un dezavantaj evident. Nu explică de ce această civilizație nu s-a răspândit pur și simplu de la sine, adică de ce puterile europene au fost nevoite să petreacă ultimii circa 500 de ani amenințând oameni cu arma la tâmplă pentru a-i forța s-o adopte. (În plus, dacă a fi „sălbatic” era o situație atât de groaznică, de ce atât de mulți dintre aceiași occidentali, având posibilitatea de a alege în cunoștință de cauză, au fost așa de dornici s-o îmbrățișeze cu prima ocazie, abandonând civilizația?) În zilele de glorie ale imperialismului european din secolul al XIX-lea, toată lumea părea mai conștientă de asta. Deși ne amintim de acea epocă drept una a credinței naive în

„marşul inevitabil al progresului”, progresul liberal, de tip Turgot, nu a fost de fapt niciodată cu adevărat naraţiunea dominantă în teoria socială şi cu atât mai puţin în gândirea politică din epoca victoriană.

De fapt, oamenii de stat şi intelectualii europeni de la acea vreme erau la fel de obsedaţi de pericolele decadenţei şi ale dezintegrării. Mulţi dintre ei erau rasişti declaraţi care susţineau că majoritatea oamenilor nu sunt capabili de progres şi, prin urmare, aşteptau cu nerăbdare exterminarea fizică a acestora. Chiar şi cei care nu împărtăşeau astfel de opinii înclinau să considere catastrofal de naive proiectele iluministe de îmbunătăţire a condiţiei umane. Teoria socială, aşa cum o cunoaştem astăzi, a apărut în mare parte în rândurile unor astfel de gânditori reacţionari, care – privind în urmă la consecinţele haotice ale Revoluţiei Franceze – erau preocupaţi nu atât de dezastrele care loveau popoarele de peste mări şi ţări, cât de sărăcia şi tulburările sociale crescânde din ţară. Drept urmare, ştiinţele sociale au fost concepute şi organizate în jurul a două întrebări esenţiale: (1) ce a mers prost cu proiectul Iluminismului, cu unitatea progresului ştiinţific şi moral şi cu schemele vizând îmbunătăţirea societăţii umane? Şi: (2) de ce încercările bine intenţionate de a rezolva problemele societăţii ajung atât de des să înrăutăţească şi mai mult situaţia?

De ce, se întrebau aceşti gânditori conservatori, s-a dovedit a fi atât de dificil pentru revoluţionarii Iluminismului să-şi pună ideile în practică? De ce nu am putea pur şi simplu să ne imaginăm o ordine socială mai raţională şi apoi s-o instaurăm prin intermediul legislaţiei? De ce pasiunea pentru libertate, egalitate şi fraternitate a ajuns să genereze Teroarea? Trebuie să existe cu siguranţă nişte motive subiacente.

Aceste preocupări ne ajută măcar să explicăm de ce un muzician elveţian din secolul al XVIII-lea, altminteri nu foarte de succes, pe nume Jean-Jacques Rousseau continuă să fie relevant. Cei preocupaţi mai ales de prima întrebare au considerat că el a fost primul care a formulat-o într-un mod prin excelenţă modern. Cei preocupaţi mai ales de a doua au putut să-l prezinte ca pe ticălosul ignorant absolut, un revoluţionar prostănac care credea că ordinea existentă, fiind iraţională, putea fi pur şi simplu înlăturată. Mulţi l-au considerat pe Rousseau personal responsabil pentru ghilotină. În schimb, puţini îi mai citesc astăzi pe „tradiţionaliştii” din secolul al XIX-lea, dar aceştia sunt de fapt importanţi, întrucât ei, nu iluminiştii francezi sunt cu adevărat responsabili pentru teoria socială modernă. Este de mult timp recunoscut faptul că aproape toate marile probleme ale ştiinţei sociale moderne – tradiţia, solidaritatea, autoritatea, statutul, alienarea, sacrul – au fost formulate pentru prima dată în lucrările unora precum teocraticul viconte de Bonald, monarhistul conte de Maistre sau filosoful şi omul politic whig Edmund Burke, ca exemple ale unor

realități sociale persistente pe care aceştia considerau că iluminiştii – şi în special Rousseau – au refuzat să le ia în serios, cu rezultate dezastruoase (au insistat ei).

Aceste dezbateri din secolul al XIX-lea între radicali şi reacţionari nu s-au încheiat niciodată cu adevărat; ele continuă să reapară sub diferite forme. Astăzi, de pildă, cei de dreapta sunt mai predispuşi să se considere apărători ai valorilor iluministe, iar stângiştii, cei mai aprigi critici ai acestora. Dar pe parcursul polemicii toată lumea a ajuns să cadă de acord asupra unui punct esenţial: că a existat într-adevăr ceva numit „Iluminism", că acesta a marcat o ruptură fundamentală în istoria omenirii şi că Revoluţia Americană şi Revoluţia Franceză au fost, într-un anumit sens, rezultatul acestei rupturi. Se consideră că Iluminismul a introdus o posibilitate care pur şi simplu nu existase înainte: aceea a unor proiecte voluntare de remodelare a societăţii în conformitate cu un ideal raţional. Adică a unei politici revoluţionare autentice. Evident, insurecţii şi mişcări vizionare au existat şi înainte de secolul al XVIII-lea. Nu ar putea nimeni să nege asta. Dar astfel de mişcări sociale preiluministe puteau fi acum în mare parte respinse ca tot atâtea exemple de oameni care insistau pe revenirea la anumite „vechi obiceiuri" (pe care adesea tocmai le inventaseră) sau care pretindeau că acţionează ca urmare a unei viziuni trimise de Dumnezeu (sau de echivalentul local al acestuia).

Societăţile anterioare Iluminismului – cel puţin aşa susţine această teză – erau „tradiţionale", bazate pe comunitate, statut, autoritate şi sacru. Erau societăţi în care oamenii nu acţionau în ultimă instanţă pentru ei înşişi, nici individual, nici colectiv. Mai degrabă erau sclavii cutumei; sau, în cel mai bun caz, erau agenţii unor forţe sociale inexorabile, pe care le proiectau în cosmos sub forma zeilor, a strămoşilor sau a altor puteri supranaturale. Chipurile, numai oamenii moderni, de după Iluminism, aveau capacitatea de a interveni în mod voluntar în istorie şi de a-i schimba cursul; asupra acestui punct toată lumea părea brusc să fie de acord, indiferent cât de virulent s-ar fi contrazis dacă era sau nu o idee bună să procedeze astfel.

Toate acestea pot părea un pic caricaturale şi doar foarte puţini autori au fost dispuşi să se exprime atât de direct. Cu toate acestea, celor mai mulţi gânditori moderni li s-a părut în mod clar ciudat să le atribuie proiecte sociale sau planuri istorice voluntare unor oameni din epoci anterioare. În general, se considera că astfel de oameni „nonmoderni" erau prea candizi (întrucât nu atinseseră „complexitatea socială"), că trăiau într-un fel de lume de vis mistică ori, în cel mai bun caz, că se adaptau pur şi simplu la mediul lor la un nivel corespunzător de tehnologie. Antropologia, trebuie să recunoaştem, nu a jucat aici un rol tocmai strălucit.

În mare parte a secolului XX, antropologii au avut tendinţa de a descrie

societățile pe care le studiau în termeni anistorici, ca trăind într-un fel de prezent etern. Într-o anumită măsură, acesta era un efect al contextului colonial în care se desfășurau multe dintre cercetările etnografice. Imperiul Britanic, de exemplu, a menținut un sistem de guvernare indirectă în diferite părți ale Africii, Indiei și Orientului Mijlociu, unde instituțiile locale, cum ar fi curțile regale, sanctuarele de pământ, sfaturile bătrânilor clanurilor, casele bărbaților și altele asemenea au fost păstrate, ba chiar consfințite prin lege. Schimbările politice majore – formarea unui partid politic, de pildă, sau conducerea unei mișcări profetice – erau în schimb complet ilegale, iar oricine încerca așa ceva risca să ajungă la închisoare. Evident, asta a facilitat descrierea oamenilor studiați de antropologi ca având un mod de viață atemporal și neschimbător.

Întrucât evenimentele istorice sunt, prin definiție, imprevizibile, părea mai științific să se studieze acele fenomene care puteau fi, de fapt, anticipate: acele evenimente care se repetă, iar și iar, cam la fel. Într-un sat senegalez sau birmanez, acest lucru ar putea însemna descrierea rutinei zilnice, a ciclurilor sezoniere, a riturilor de trecere, a modelelor de succesiune dinastică sau a creșterii și scindării satului, subliniind întotdeauna modul în care aceeași structură dăinuia în cele din urmă. Antropologii scriau în acest fel pentru că se considerau oameni de știință („structural-funcționaliști”, în jargonul epocii). Ca urmare, celor care le citeau descrierile le era mult mai ușor să-și imagineze că oamenii studiați sunt exact opusul oamenilor de știință: că sunt captivi într-un univers mitologic în care nu se schimba nimic și se întâmplă foarte puține lucruri cu adevărat. Când Mircea Eliade, marele istoric român al religiilor, sugera că societățile „tradiționale” trăiesc într-un „timp ciclic”, în afara istoriei, el nu făcea decât să tragă o concluzie evidentă. De fapt, el a mers chiar mai departe.

În societățile tradiționale, potrivit lui Eliade, tot ceea ce este important s-a întâmplat deja. Toate marile gesturi creatoare își au originile în vremuri mitice, *illo tempore*[1], zorii tuturor lucrurilor, când animalele puteau vorbi sau se puteau transforma în oameni, când cerul și pământul nu erau încă despărțite și când puteau fi create lucruri cu adevărat noi (căsătoria, gătitul sau războiul). Oamenii care trăiau în acest univers mental, credea el, își vedeau acțiunile ca pe o simplă repetare a gesturilor exemplare ale zeilor și ale strămoșilor, în moduri mai puțin puternice, sau ca pe o invocare a forțelor primordiale prin ritualuri. Potrivit lui Eliade, evenimentele istorice tindeau, astfel, să se contopească în arhetipuri. Dacă cineva din ceea ce el considera o societate tradițională realizează totuși ceva remarcabil – întemeiază sau distruge un oraș, creează o piesă muzicală unică –, isprava va sfârși oricum prin a fi atribuită unei figuri mitice. Ideea alternativă, potrivit căreia istoria chiar se îndreaptă spre o anumită destinație (Apocalipsa, Judecata de Apoi, Mântuirea), este ceea ce Eliade numea „timp

liniar”, în care evenimentele istorice capătă semnificaţie şi în raport cu viitorul, nu doar cu trecutul.

Iar acest sentiment al timpului „liniar”, a insistat Eliade, a fost o inovaţie relativ recentă în gândirea umană, una cu consecinţe sociale şi psihologice catastrofale. În opinia sa, adoptarea ideii că evenimentele se desfăşoară în secvenţe cumulative, în loc să recapituleze un model mai profund, ne-a făcut mai puţin capabili să facem faţă vicisitudinilor războiului, nedreptăţii şi nenorocirilor, afundându-ne în schimb într-o epocă de anxietate fără precedent şi, în cele din urmă, în nihilism. Implicaţiile politice ale acestei poziţii erau cel puţin tulburătoare. Eliade însuşi fusese un apropiat al Gărzii de Fier fasciste în perioada studenţiei sale, iar argumentul său de bază era că „teroarea istoriei” (aşa cum o numea uneori) a fost introdusă de iudaism şi de Vechiul Testament – pe care el le vedea ca deschizând calea pentru dezastrele ulterioare ale gândirii iluministe. Fiind evrei, autorii cărţii de faţă nu apreciază în mod deosebit sugestia că noi suntem cumva de vină pentru tot ce a mers prost în istorie. Totuşi, pentru scopurile cărţii de faţă, surprinzător este că a luat cineva vreodată în serios genul acesta de argument.

Să ne imaginăm că am încerca să aplicăm distincţia lui Eliade între societăţile „istorice” şi cele „tradiţionale” la întreaga sferă a trecutului uman, la scara pe care am abordat-o în capitolele precedente. Oare asta nu ar trebui să însemne că majoritatea marilor descoperiri ale istoriei – de exemplu, prima ţesere a unei pânze, primele expediţii în Oceanul Pacific sau inventarea metalurgiei – au fost făcute de oameni care nu credeau în descoperiri sau în istorie? Pare puţin probabil. Singura alternativă ar fi să susţinem că majoritatea societăţilor umane au devenit „tradiţionale” mai recent: poate că fiecare dintre ele a găsit în cele din urmă o stare de echilibru şi s-a fixat în ea, inventând apoi un cadru ideologic comun pentru a justifica noua lor condiţie. Ceea ce ar însemna că, într-adevăr, *chiar a existat* un soi de *illo tempore* anterior sau un timp al creaţiei, când toţi oamenii erau capabili să gândească şi să acţioneze în genul de moduri extrem de creative pe care noi le considerăm acum chintesenţa modernităţii, una dintre realizările lor majore fiind, aparent, descoperirea unei modalităţi de a aboli majoritatea perspectivelor viitoare de inovare.

Ambele poziţii sunt, evident, cam absurde.

De ce zăbovim asupra unor astfel de idei? De ce pare atât de ciudat, chiar absurd să ne imaginăm că oamenii din trecutul îndepărtat îşi făceau singuri istoria (chiar dacă nu în condiţiile pe care le alegeau ei)? O parte a răspunsului se află, fără îndoială, în modul cum am ajuns să definim ştiinţa în general şi ştiinţele sociale în special.

Ştiinţele sociale au fost în mare parte un studiu al modurilor în care fiinţele umane nu sunt libere: felul în care acţiunile şi convingerile noastre se poate spune că sunt determinate de forţe aflate în afara controlului nostru. Orice abordare ce pare să arate că oamenii îşi modelează colectiv propriul destin sau chiar că îşi exprimă libertatea numai de dragul libertăţii va fi probabil considerată iluzorie, aşteptând o explicaţie ştiinţifică „reală”; sau, dacă nu se prefigurează niciuna (de ce dansează oamenii?), că se situează complet în afara domeniului de aplicare al teoriei sociale. Acesta este unul dintre motivele pentru care majoritatea „istoriilor mari” pun atâta accent pe tehnologie. Împărţind trecutul omenirii în funcţie de materia primă din care erau făcute uneltele şi armele (Epoca pietrei, Epoca bronzului, Epoca fierului) sau descriindu-l ca pe o serie de descoperiri revoluţionare (revoluţia agricolă, revoluţia urbană, revoluţia industrială), se presupune apoi că tehnologiile în sine determină în mare măsură forma pe care o vor lua societăţile umane sute de ani de-acum înainte – sau, cel puţin, până când următoarea descoperire bruscă şi neaşteptată va schimba, din nou, totul.

Fără îndoială, nu vom nega că tehnologiile joacă un rol important în modelarea societăţii. Evident, tehnologiile sunt importante: fiecare nouă invenţie deschide posibilităţi sociale care nu existau înainte. În acelaşi timp, este foarte uşor să exagerăm importanţa noilor tehnologii în definirea direcţiei generale a schimbărilor sociale. Pentru a oferi un exemplu evident, faptul că teotihuacánienii sau tlaxcaltecii au folosit unelte de piatră pentru a-şi construi şi a-şi întreţine oraşele, în timp ce locuitorii din Mohenjo-daro sau Cnossos au folosit metal pare să fi avut o influenţă surprinzător de mică asupra organizării interne a acestor oraşe sau chiar asupra dimensiunii lor. Dovezile noastre nu susţin nici ideea că inovaţiile majore apar întotdeauna în mod brusc şi revoluţionar, transformând totul în calea lor. (După cum vă amintiţi, aceasta a fost una dintre principalele concluzii ce au reieşit din cele două capitole pe care le-am dedicat originilor agriculturii.)

Nimeni nu pretinde că începuturile agriculturii ar fi semănat cu, să zicem, inventarea războiului de ţesut mecanizat sau a becului electric. Putem fi aproape siguri că Edmund Cartwright sau Thomas Edison nu a avut un omolog în neolitic, care să fi venit cu conceptul revoluţionar ce a pus totul în mişcare. Totuşi, autorilor contemporani le vine greu adesea să nu cadă în mrejele ideii că trebuie să fi avut loc o ruptură cu trecutul la fel de dramatică. În realitate, după cum am văzut, nu a fost deloc aşa. În loc ca vreun bărbat de geniu să-şi pună în practică viziunea solitară, inovaţia în societăţile neolitice s-a bazat pe o sumă de cunoştinţe acumulate de-a lungul secolelor, în mare parte de către femei, într-o serie nesfârşită de descoperiri aparent mărunte, dar de fapt extrem de importante.

Multe dintre aceste descoperiri din neolitic au avut, cumulat, efectul de a remodela viața de zi cu zi la fel de profund ca și războiul de țesut mecanizat sau becul.

De fiecare dată când luăm micul dejun, probabil că ne bucurăm de o mulţime de asemenea invenţii preistorice. Cine a fost prima persoană care și-a dat seama că pâinea poate să crească dacă i se adaugă acele microorganisme pe care le numim drojdii? Habar nu avem, dar putem fi aproape siguri că a fost o femeie și, cel mai probabil, nu ar fi considerată „albă” dacă ar încerca să imigreze astăzi într-o țară europeană; și știm cu certitudine că invenţia ei continuă să îmbogățească viața a miliarde de oameni. Mai știm, de asemenea, că astfel de descoperiri se bazau pe secole de cunoștințe și experimente acumulate – reamintim că principiile de bază ale agriculturii erau cunoscute cu mult înainte ca cineva să le aplice în mod sistematic – și că rezultatele unor astfel de experimente erau adesea păstrate și transmise prin ritualuri, jocuri și forme de spectacol (sau chiar mai mult, poate, în punctul în care ritualul, jocurile și spectacolul se nuanțează reciproc).

„Grădinile lui Adonis” constituie un simbol potrivit aici. Cunoștințele despre proprietățile nutritive și ciclurile de creștere a ceea ce aveau să devină mai târziu culturi de bază, hrănind populații imense – grâu, orez, porumb –, au fost inițial păstrate prin intermediul unui joc ritual de-a agricultura exact de acest tip. Iar acest tipar al descoperirii nu s-a limitat la culturile agricole. Ceramica a fost inventată inițial, cu mult înainte de neolitic, pentru a crea figurine, modele în miniatură ale unor animale și ale altor subiecte, și abia mai târziu vase de gătit și de depozitare. Mineritul este atestat pentru prima dată ca modalitate de obținere a mineralelor pentru pigmenți, extracția metalelor pentru uz industrial apărând abia mult mai târziu. Societățile mesoamericane nu au folosit niciodată mijloace de transport pe roți, dar știm că cunoșteau spițele, roțile și osiile, întrucât confecționau versiuni de jucărie ale acestora pentru copii. Este de notorietate că oamenii de știință greci au descoperit principiul motorului cu aburi, dar l-au folosit doar pentru a produce uși pentru temple care păreau să se deschidă singure sau iluzii teatrale similare. La fel de celebru este și faptul că oamenii de știință chinezi au folosit pentru prima dată praful de pușcă pentru focuri de artificii.

Așadar, în cea mai mare parte a istoriei, zona de spectacol ritual a fost atât un laborator științific, cât și, pentru fiecare societate în parte, un tezaur de cunoștințe și de tehnici care puteau sau nu să fie aplicate unor probleme pragmatice. Să ne amintim, de pildă, de „Micii Bătrâni” ai tribului osage și de modul în care au combinat ei cercetarea și speculațiile despre principiile naturii cu gestionarea și reformarea periodică a ordinii lor constituționale, dar și de

faptul că ei considerau că acestea sunt, în cele din urmă, un același proiect, păstrând mărturii (orale) minuțioase ale deliberărilor lor. Oare orașul neolitic Çatalhöyük sau megasiturile din Tripolie au găzduit colegii similare de „Mici Bătrâne”? Nu putem ști cu certitudine, dar ni se pare destul de probabil, având în vedere ritmurile comune de inovare socială și tehnică pe care le observăm în fiecare caz, precum și atenția acordată temelor feminine în arta și ritualurile lor. Dacă încercăm să formulăm întrebări mai interesante de adresat istoriei, aceasta ar putea fi una dintre ele: există oare o corelație pozitivă între ceea ce se numește de obicei „egalitate de gen” (care s-ar putea numi mai degrabă, pur și simplu, „libertate a femeilor”) și gradul de inovare dintr-o anumită societate?

Alegerea de a descrie istoria invers, ca pe o serie de revoluții tehnologice bruște, fiecare urmată de lungi perioade în care am fost prizonierii propriilor creații, are consecințe. În cele din urmă, este un mod de a ne prezenta specia ca fiind mult mai puțin chibzuită, mai puțin creativă și mai puțin liberă decât se dovedește că a fost de fapt. Înseamnă a *nu* descrie istoria ca pe o serie continuă de noi idei și inovații, tehnice sau de altă natură, timp în care diferite comunități au luat decizii colective, hotărând care tehnologii merită să fie aplicate în scopuri cotidiene și care trebuiau să rămână limitate la domeniul experimentelor sau al spectacolului ritual. Ceea ce este valabil pentru creativitatea tehnologică e, desigur, și mai valabil pentru creativitatea socială. Unul dintre tiparele cele mai izbitoare pe care le-am identificat în timpul documentării pentru această carte – de fapt, unul dintre tiparele care ne-au frapat cel mai mult ca fiind o descoperire autentică – a fost modul cum, iar și iar în istoria omenirii, această zonă de spectacol ritual a acționat și ca spațiu de experimentare socială – ba chiar, într-un fel, ca o enciclopedie a posibilităților sociale.

Nu suntem primii care sugerează asta. La jumătatea secolului XX, un antropolog britanic pe nume A.M. Hocart a sugerat că monarhia și instituțiile de guvernare au derivat inițial din ritualuri concepute pentru a canaliza forțele vitale din cosmos către societatea umană. El a sugerat chiar, la un moment dat, că „primii regi trebuie să fi fost niște regi morți”[2] și că indivizii astfel venerați au devenit cu adevărat conducători sacri doar la înmormântarea lor. Hocart a fost considerat un excentric de către colegii săi antropologi și nu a reușit niciodată să obțină un loc de muncă permanent la o universitate importantă. Mulți l-au acuzat că nu e științific, făcând doar speculații nefondate. În mod ironic, după cum am văzut, rezultatele arheometriei contemporane ne obligă acum să începem să-i luăm în serios speculațiile. Spre stupoarea multora, dar în mare parte așa cum a prezis Hocart, paleoliticul superior a produs într-adevăr dovezi ale unor funeralii grandioase, organizate cu grijă pentru indivizi ce, realmente, par să fi atras bogății și onoruri spectaculoase, mai ales după moartea lor.

Principiul nu se aplică doar la monarhie sau la aristocrație, ci și la alte instituții. Conceptul de proprietate privată apare pentru prima dată, am argumentat noi, în contexte sacre, la fel ca și atribuțiile polițienești și puterile de comandă, împreună cu (mai târziu) o întreagă panoplie de proceduri democratice formale, precum alegerile și tragerea la sorți, care au fost în cele din urmă implementate pentru a limita astfel de puteri.

Aici lucrurile se complică. A afirma că, în cea mai mare parte a istoriei omenirii, anul ritual a servit ca un fel de compendiu al posibilităților sociale (așa cum se întâmpla, de pildă, în Evul Mediu european, când procesiunile ierarhizate alternau cu carnavalurile dezlănțuite) nu spune de fapt lucrurilor pe nume. Motivul este că festivalurile sunt deja văzute ca fiind extraordinare, întrucâtva ireale, sau cel puțin ca abateri de la ordinea cotidiană. Pe când, de fapt, dovezile pe care le avem începând din paleolitic sugerează că mulți oameni – poate chiar majoritatea – nu doar își imaginau sau puneau în scenă diverse ordini sociale în diferite momente ale anului, ci chiar trăiau în ele lungi perioade de timp. Contrastul cu situația noastră actuală nu ar putea fi mai izbitor. Astăzi, celor mai mulți dintre noi le vine din ce în ce mai greu chiar și numai să-și imagineze cum ar fi o ordine economică sau socială alternativă. Strămoșii noștri îndepărtați par, în schimb, să fi trecut cu regularitate de la una la alta.

Dacă ceva a mers teribil de prost în istoria omenirii – și, având în vedere situația actuală a lumii, este greu de negat că așa s-a întâmplat –, atunci poate că a început să meargă prost tocmai atunci când oamenii au început să piardă acea libertate de a-și imagina și a pune în practică alte forme de existență socială, într-o asemenea măsură, încât unii consideră acum că acest tip special de libertate nici nu prea a existat sau abia dacă a fost exercitată în cea mai mare parte a istoriei omenirii. Chiar și puținii antropologi, cum ar fi Pierre Clastres și mai târziu Christopher Boehm, care susțin că oamenii au fost întotdeauna capabili să-și imagineze posibilități sociale alternative conchid – destul de ciudat – că, în aproximativ 95% din istoria speciei noastre, aceiași oameni s-au retras cu groază din toate lumile sociale posibile, cu excepția uneia: societatea de mici dimensiuni a egalilor. Singurele noastre vise au fost coșmaruri: viziuni teribile ale ierarhiei, dominației și statului. De fapt, după cum am văzut, în mod clar nu este așa.

Exemplul societăților din Pădurile de Est din America de Nord, pe care l-am explorat în capitolul precedent, sugerează un mod mai util de a formula problema. Ne-am putea întreba de ce, de exemplu, s-a dovedit a fi posibil ca strămoșii lor să întoarcă spatele moștenirii Cahokiei, cu stăpânii și preoții săi asupritori, și să se reorganizeze în republici libere și totuși, atunci când interlocutorii lor francezi au încercat efectiv să le urmeze exemplul și să se

debaraseze de vechile lor ierarhii, rezultatul a părut atât de dezastruos. Fără îndoială că există multe motive. Dar pentru noi ideea de reținut este că nu vorbim aici despre „libertate” ca ideal abstract sau ca principiu formal (ca în „Libertate, egalitate, fraternitate!”)[3]. Pe parcursul acestor capitole, am vorbit, în schimb, despre formele elementare ale libertății sociale pe care ar putea fi puse efectiv în practică: (1) libertatea de a pleca sau de a te muta din locul în care trăiești; (2) libertatea de a ignora sau a nesocoti ordinele altora; și (3) libertatea de a modela realități sociale complet noi sau de a oscila între realități sociale diferite.

Ceea ce putem observa acum este că primele două libertăți – de a te muta și de a nu te supune ordinelor – au acționat adesea ca un fel de eșafodaj pentru a treia, mai creativă. Să clarificăm câteva dintre modurile în care a funcționat de fapt această „sprijinire” a celei de-a treia libertăți. Câtă vreme primele două libertăți au fost considerate de la sine înțelese, așa cum erau în multe societăți nord-americane atunci când le-au întâlnit europenii pentru prima dată, singurii regi care puteau exista erau întotdeauna, la limită, regi de mucava. Dacă depășeau limita, supușii lor de până atunci puteau oricând să-i ignore ori să se mute în altă parte. La fel s-ar fi întâmplat și cu orice altă ierarhie de funcții sau cu orice alt sistem de autoritate. În mod similar, o forță de poliție care funcționa doar trei luni pe an și ai cărei membri se schimbau anual, prin rotație, era, într-un anumit sens, o forță de poliție de mucava – ceea ce face mai puțin bizar faptul că membrii săi erau uneori recrutați direct din rândurile clovnilor rituali[4].

Este clar că ceva s-a schimbat într-adevăr în societățile umane – și foarte profund. Cele trei libertăți fundamentale s-au diminuat treptat, până în punctul în care astăzi majoritatea oamenilor nu mai pot înțelege cum ar fi să trăiască într-o ordine socială bazată pe ele.

Cum s-a întâmplat asta? Cum de ne-am blocat? Și cât de blocați suntem de fapt?

„Nu există ieșire din ordinea imaginată”, scrie Yuval Noah Harari în *Sapiens*. „Atunci când dărâmăm zidurile închisorii noastre și alergăm spre libertate”, continuă el, „alergăm de fapt în curtea mai spațioasă a unei închisori mai mari.”[5] După cum am văzut în primul nostru capitol, el nu este singurul care ajunge la această concluzie. Majoritatea celor care scriu despre istorie în ansamblu par să fi decis că suntem, ca specie, complet și definitiv blocați și că nu există cu adevărat nicio scăpare din cuștile instituționale pe care ni le-am creat singuri. Harari, făcându-se încă o dată ecoul lui Rousseau, pare să fi surprins starea de spirit predominantă.

Vom reveni asupra acestei idei, dar deocamdată vrem să reflectăm puțin mai

mult la această primă întrebare: cum s-a întâmplat asta? Într-o oarecare măsură, această chestiune trebuie să rămână speculativă. Punând întrebările potrivite, am putea în cele din urmă să contribuim la aprofundarea înțelegerii noastre, dar deocamdată materialul de care dispunem, în special pentru primele faze ale procesului, este încă prea limitat și ambiguu pentru a oferi răspunsuri definitive. Putem cel mult să oferim niște sugestii preliminare sau puncte de plecare, pe baza argumentelor prezentate în această carte; și poate și să începem să vedem mai clar unde au greșit alții, de la Rousseau încoace.

Un factor important pare a fi împărțirea treptată a societăților umane în ceea ce numim uneori „regiuni culturale”, adică procesul prin care grupurile învecinate au început să se definească unele în raport cu altele și, de obicei, să-și exagereze deosebirile. Identitatea a ajuns să fie privită ca o valoare în sine, punând în mișcare procese de schismogeneză culturală. Așa cum am văzut în cazul vânătorilor-culegători californieni și al vecinilor lor aristocratici de pe Coasta de Nord-Vest, astfel de gesturi de refuz cultural puteau fi și gesturi voluntare de contestare politică, marcând hotarul (în acest caz) dintre societățile în care războiul între grupuri, ospețele competitive și sclavia domestică erau respinse – ca în acele părți ale Californiei aborigene cele mai apropiate de Coasta de Nord-Vest – și cele unde erau acceptate și chiar celebrate, ca trăsături esențiale ale vieții sociale. Arheologii, având o perspectivă pe termen lung, observă o proliferare a acestor arii culturale regionale, în special de la sfârșitul ultimei ere glaciare încoace, dar adesea nu reușesc să explice de ce au apărut sau ce constituie o graniță între ele.

Totuși, aceasta pare să fi fost o evoluție epocală. Să ne amintim, de exemplu, cum vânătorii-culegători de după era glaciară, în special în regiunile de coastă sau de pădure, se bucurau de un soi de Epocă de Aur. Se pare că au existat tot felul de experimente locale, reflectate într-o proliferare a mormintelor opulente și a arhitecturii monumentale, ale căror funcții sociale rămân adesea enigmatice: de la „amfiteatrele” construite din cochilii de-a lungul Golfului Mexic până la marile depozite de la Sannai Maruyama din Japonia perioadei Jōmon sau la așa-numitele „biserici ale uriașilor” de la Golful Botnic. La astfel de populații mezolitice găsim adesea nu doar înmulțirea regiunilor culturale distincte, ci și primele indicii arheologice clare ale unor comunități împărțite pe ranguri permanente, însoțite uneori de violență interpersonală și chiar de războaie. În unele cazuri, asta putea însemna deja o stratificare a gospodăriilor în aristocrați, oameni de rând și sclavi. În altele, este posibil să se fi înrădăcinat forme de ierarhie cu totul diferite. Unele par, efectiv, să se fi fixat.

Rolul războiului merită aici o discuție suplimentară, întrucât violența este adesea calea pe care anumite forme de spectacol capătă caracteristici mai

permanente. De exemplu, este posibil ca regatele natchez sau shilluk să fi fost în mare parte teatrale, conducătorii lor fiind incapabili să dea ordine care să fie ascultate chiar şi la o distanţă de un kilometru sau doi; dar, dacă cineva era ucis în mod arbitrar ca parte a unei reprezentaţii teatrale, acea persoană rămânea definitiv moartă şi după ce se termina spectacolul. Este o observaţie aproape absurd de evidentă, dar e importantă. Regii de mucava încetează să mai fie regi de mucava tocmai atunci când încep să ucidă oameni; ceea ce poate că ajută şi la explicarea exceselor de violenţă consfinţită ritualic care s-au manifestat atât de des în timpul tranziţiilor de la un stat la altul. Acelaşi lucru este valabil şi în cazul războiului. După cum arată Elaine Scarry, două comunităţi pot alege să rezolve o dispută participând la o întrecere şi deseori o fac; dar diferenţa supremă dintre război (sau „întrecerile de rănire”, după cum spune ea) şi majoritatea celorlalte tipuri de întreceri constă în faptul că oricine este ucis sau desfigurat într-un război aşa rămâne şi după ce întrecerea se încheie[6].

Totuşi, trebuie să fim prudenţi. Deşi fiinţele umane au fost întotdeauna capabile să se atace fizic unele pe altele (şi este greu de găsit exemple de societăţi în care nimeni nu atacă pe nimeni altcineva, în nicio împrejurare), nu există niciun motiv real să presupunem că războiul a existat întotdeauna. De fapt, războiul nu se referă doar la violenţa organizată, ci şi la un soi de competiţie între două tabere clar delimitate. După cum judicios arată Raymond Kelly, acesta se bazează pe un principiu logic ce nu este deloc natural sau evident, potrivit căruia violenţa majoră implică două echipe, iar orice membru al unei echipe îi tratează pe toţi membrii celeilalte ca pe nişte ţinte egale. Kelly îl numeşte principiul „substituibilităţii sociale”[7] – adică, dacă un Hatfield ucide un McCoy şi neamul McCoy se răzbună, nu trebuie s-o facă împotriva ucigaşului însuşi; orice Hatfield este o ţintă legitimă. În acelaşi mod, dacă există un război între Franţa şi Germania, orice soldat francez poate ucide orice soldat german şi viceversa. Uciderea unor întregi populaţii nu face decât să ducă aceeaşi logică un pas mai departe. Nu există nimic cu adevărat primordial în astfel de aranjamente; cu siguranţă, nu există niciun motiv pentru a crede că acestea sunt în vreun fel înrădăcinate în psihicul uman. Dimpotrivă, este aproape invariabil necesar să se folosească o combinaţie de ritualuri, droguri şi tehnici psihologice pentru a-i convinge pe oameni, chiar şi pe adolescenţii de sex masculin, să se ucidă şi să se rănească unii pe alţii în astfel de moduri sistematice şi totuşi nediscriminatorii.

S-ar părea că în cea mai mare parte a istoriei omenirii nimeni nu a văzut prea multe motive pentru a face aşa ceva; sau dacă a făcut-o s-a întâmplat rar. Studiile sistematice ale vestigiilor paleolitice oferă puţine dovezi de război în acest sens[8]. Mai mult, din moment ce războiul a fost întotdeauna un fel de joc, nu este cu totul surprinzător că el s-a manifestat în variante uneori mai teatrale şi

alteori mai letale. Etnografia oferă o mulţime de exemple a ceea ce ar putea fi descris cel mai bine drept joacă de-a războiul: fie cu arme care nu erau mortale, fie, mai des, bătălii în care se înfruntau mii de oameni din fiecare tabără, dar în care numărul victimelor după o zi de „luptă” se ridica la vreo două sau trei. Chiar şi în războiul în stil homeric, majoritatea participanţilor erau practic acolo ca public, în timp ce eroii individuali se provocau, se ironizau şi, ocazional, trăgeau unii în alţii cu sulițe sau săgeţi ori se înfruntau în dueluri. La cealaltă extremă, după cum am văzut, există tot mai multe dovezi arheologice despre adevărate masacre, cum ar fi cele care au fost comise printre locuitorii satelor neolitice din Europa Centrală după sfârşitul ultimei ere glaciare.

Ceea ce ne frapează este doar cât de inegale sunt aceste dovezi. Perioadele de violenţă intensă între grupuri alternează cu perioade de pace, care durează deseori secole şi în care nu există aproape deloc dovezi ale vreunui conflict distructiv de orice fel. Războiul nu a devenit o constantă a vieţii umane după adoptarea agriculturii; de fapt, au existat perioade lungi în care acesta pare să fi fost abolit cu succes. Totuşi, el a tins cu încăpăţânare să reapară, chiar şi după multe generaţii. În acest punct, capătă contur altă întrebare nouă. A existat oare vreo legătură între războiul extern şi pierderea internă a libertăţilor ce a deschis calea mai întâi către nişte sisteme de ierarhizare şi apoi, mai târziu, către sisteme de dominaţie la scară largă, precum cele despre care am discutat în ultimele capitole ale acestei cărţi: primele regate şi imperii dinastice, precum cel ale mayaşilor, cel al dinastiei Shang sau cel al incaşilor? Iar dacă da, cât de directă a fost această corelaţie? Am învăţat deja că este o greşeală să începem să răspundem la astfel de întrebări pornind de la premisa că aceste organizări politice antice erau doar nişte versiuni arhaice ale statelor noastre moderne.

Statul, aşa cum îl cunoaştem astăzi, este rezultatul unei combinaţii distincte de elemente – suveranitate, birocraţie şi un teren politic competitiv – care au origini complet separate. În experimentul nostru de gândire din urmă cu două capitole, am arătat cum aceste elemente se corelează direct cu formele de bază ale puterii sociale, care pot funcţiona la orice scară a interacţiunii umane, de la familie sau gospodărie până la Imperiul Roman sau la superregatul Tawantinsuyu. Suveranitatea, birocraţia şi politica sunt amplificări ale unor tipuri elementare de dominaţie, bazate pe utilizarea violenţei, a cunoaşterii şi a carismei. Sistemele politice arhaice – în special cele, precum olmecii sau Chavín de Huántar, care scapă definiţiei în termeni de „uniuni de triburi” şi „state” – pot fi adesea mai bine înţelese prin prisma modului în care au dezvoltat la un nivel extraordinar una dintre axele puterii sociale (de exemplu, întrecerile şi spectacolele politicii carismatice în cazul olmecilor sau controlul cunoaşterii ezoterice la Chavín). Acestea sunt ceea ce noi am numit „regimuri de prim

ordin”.

Acolo unde două axe de putere au fost dezvoltate și oficializate într-un singur sistem de dominație, putem începe să vorbim de „regimuri de ordin secundar”. Arhitecții Regatului Vechi al Egiptului, de exemplu, au dotat principiul suveranității cu o birocrație și au reușit să-l extindă pe un teritoriu vast. În schimb, conducătorii orașelor-state din Mesopotamia antică nu au emis pretenții directe la suveranitate, care pentru ei rezida propriu-zis în ceruri. Atunci când se implicau în războaie pentru pământ sau sisteme de irigații, o făceau doar în calitate de agenți intermediari ai zeilor. În schimb, ei combinau competiția carismatică cu o ordine administrativă foarte dezvoltată. Mayașii din perioada clasică erau la rândul lor diferiți, limitând activitățile administrative mai ales la monitorizarea afacerilor cosmice, în timp ce își bazau autoritatea pământească pe o puternică fuziune între suveranitate și politica interdinastică.

În măsura în care aceste forme de guvernământ și altele considerate în mod obișnuit „state timpurii” (China dinastiei Shang, de pildă) chiar au niște trăsături comune, ele par să se situeze în arii complet diferite – ceea ce ne readuce la problema războiului și a pierderii libertăților în cadrul societății. Toate au recurs la violență spectaculoasă la vârful sistemului (indiferent dacă această violență era concepută ca o prelungire directă a suveranității regale sau era exercitată la porunca divinităților); și toate, într-o oarecare măsură, și-au conceput centrele de putere – curtea sau palatul – după modelul organizării gospodăriilor patriarhale. Este aceasta doar o coincidență? Dacă ne gândim bine, aceeași combinație de caracteristici se regăsește în majoritatea regatelor sau imperiilor ulterioare, cum ar fi cel al dinastiei Han, cel al aztecilor sau Imperiul Roman. În fiecare caz exista o legătură strânsă între gospodăria patriarhală și puterea militară. Dar de ce ar trebui să se întâmple așa?

Răspunsul la această întrebare s-a dovedit a fi dificil de formulat în termeni mai puțin superficiali, în parte pentru că tradițiile noastre intelectuale ne obligă să folosim în acest scop un limbaj imperial; iar acest limbaj implică deja o explicație, chiar o justificare pentru multe dintre lucrurile pe care încercăm să le prezentăm aici. De asta, pe parcursul acestei cărți, am simțit uneori nevoia să elaborăm o listă proprie, mai neutră (să îndrăznim să spunem științifică?) a libertăților umane de bază și a formelor de dominație: pentru că dezbaterile existente încep aproape invariabil cu termeni derivați din dreptul roman, iar această abordare este problematică din mai multe motive.

În dreptul roman, conceptul de libertate naturală se bazează în esență pe puterea individului (înțelegând prin aceasta a bărbatului cap de familie) de a dispune de bunurile sale așa cum crede de cuviință. În dreptul roman, proprietatea nici nu este propriu-zis un drept, întrucât drepturile se negociază cu

alţii şi implică obligaţii reciproce; este pur şi simplu putere – realitatea brutală că cineva care deţine un lucru poate face cu el orice doreşte, în afară de ceea ce este limitat „de forţă sau de lege”. Această formulare are câteva ciudăţenii cu care juriştii se tot luptă, pentru că sugerează că libertatea este, în esenţă, o stare de excepţie primordială faţă de ordinea juridică. De asemenea, presupune că proprietatea nu este un set de înţelegeri între oameni cu privire la cine are dreptul de a folosi sau a se îngriji de lucruri, ci mai degrabă o relaţie de putere absolută între o persoană şi un obiect. Ce înseamnă să spui că cineva are dreptul natural de a face orice doreşte cu o grenadă, să zicem, cu excepţia lucrurilor pe care nu are voie să le facă? Cine ar născoci o formulare atât de ciudată?

Un răspuns este sugerat de sociologul jamaican Orlando Patterson, potrivit căruia concepţiile despre proprietate (şi, prin urmare, despre libertate) din dreptul roman provin, în esenţă, din legile privind sclavii[9]. Motivul pentru care proprietatea poate fi imaginată ca o relaţie de dominaţie între o persoană şi un lucru este că, în dreptul roman, puterea stăpânului făcea din sclav un lucru (*res*, adică obiect), nu o persoană cu drepturi sociale sau obligaţii legale faţă de altcineva. Legislaţia proprietăţii, la rândul său, se referea în mare măsură la situaţiile complicate care puteau apărea de aici. Este important să ne amintim, o clipă, cine erau de fapt aceşti legiuitori romani care au pus bazele ordinii noastre juridice actuale – teoriile noastre despre justiţie, limbajul contractelor şi al delictelor, distincţia dintre public şi privat şi aşa mai departe. Deşi îşi petreceau viaţa publică pronunţând judecăţi sobre în calitate de magistraţi, ei îşi trăiau viaţa privată în gospodării în care nu numai că aveau o autoritate cvasitotală asupra soţiilor, a copiilor şi a altor persoane aflate în întreţinere, ci, în plus, toate nevoile lor erau satisfăcute de zeci sau poate sute de sclavi.

Sclavii le tundeau părul, le cărau ştergarele, le hrăneau animalele de companie, le reparau sandalele, cântau la petrecerile lor şi le predau copiilor istoria şi matematica. În acelaşi timp, din punctul de vedere al teoriei juridice, aceşti sclavi erau clasificaţi ca străini captivi care, cuceriţi în luptă, îşi pierduseră orice fel de drepturi. Prin urmare, legiuitorul roman era liber să-l violeze, să-l tortureze, să-l mutileze ori să-l ucidă pe oricare dintre ei, în orice moment şi în orice mod îi trecea prin cap, fără ca asta să fie considerată altceva decât o afacere privată. (Abia în timpul domniei lui Tiberius au fost impuse nişte restricţii asupra a ceea ce putea un stăpân să-i facă unui sclav, iar asta însemna pur şi simplu că era necesară permisiunea unui magistrat local înainte ca un sclav să poată fi sfâşiat de nişte animale sălbatice; alte forme de execuţie puteau fi în continuare impuse la bunul plac al stăpânului.) Pe de o parte, libertatea era o chestiune privată; pe de altă parte, viaţa privată era marcată de puterea absolută a patriarhului asupra oamenilor cuceriţi, care erau consideraţi proprietatea sa

privată[10].

Faptul că majoritatea sclavilor romani nu erau literalmente prizonieri de război nu are mare importanță aici. Important este că statutul lor juridic era definit în acești termeni. Deopotrivă frapant și semnificativ este, pentru scopurile cărții de față, modul în care, în jurisprudența romană, logica războiului – care dictează că dușmanii sunt interșanjabili, iar dacă se predau, pot fi ori uciși, ori transformați în „morți din punct de vedere social", vânduți ca o marfă – și, prin urmare, potențialul de violență arbitrară au fost inserate în cea mai intimă sferă a relațiilor sociale, inclusiv în relațiile de îngrijire ce făceau posibilă viața domestică. Reamintindu-ne exemple precum „societățile de capturare" din Amazonia sau procesul prin care a prins rădăcini puterea dinastică în Egiptul Antic, putem începe să vedem cât de importantă a fost această legătură specifică între violență și grijă. Roma a dus această întrepătrundere la noi extreme, iar moștenirea sa încă ne modelează conceptele fundamentale legate de structura socială.

Însuși cuvântul *familie* are o rădăcină comună cu termenul latin *famulus*, care înseamnă „sclavul casei", prin *familia*, ce inițial se referea la toți cei care se aflau sub autoritatea domestică a unui singur *pater familias*, adică a unui bărbat care era șeful gospodăriei. De la *domus*, cuvântul latin pentru „gospodărie", vin nu numai *domestic* și *domesticit*, ci și *dominium*, care era termenul tehnic pentru suveranitatea împăratului, precum și pentru puterea unui cetățean asupra proprietății private. Prin acesta ajungem la noțiuni (literalmente „familiare") despre ce înseamnă să fii „dominant", să ai în posesie un „dominion" și să „domini". Să mergem pe firul acesta un pic mai departe.

Am văzut cum, în diferite părți ale lumii, dovezi directe ale războaielor și ale masacrelor – inclusiv luarea prizonierilor – pot fi detectate cu mult înainte de apariția regatelor sau a imperiilor. Mult mai greu de stabilit, pentru perioade atât de vechi ale istoriei, este ce se întâmpla cu inamicii capturați: erau uciși, încorporați sau lăsați pe undeva la mijloc? După cum am aflat din diverse cazuri amerindiene, este posibil ca lucrurile să nu fie întotdeauna clar tranșate. Adesea existau mai multe posibilități. Este instructiv, în acest context, să ne întoarcem pentru ultima dată la cazul indienilor wendat din epoca lui Kandiaronk, deoarece aceasta a fost o societate care părea hotărâtă să evite ambiguitatea în astfel de chestiuni.

În anumite privințe indienii wendat și în general societățile irocheze din acea perioadă erau extraordinar de războinice. Se pare că rivalități sângeroase existau în multe părți nordice ale Pădurilor de Est chiar și înainte să înceapă coloniștii europeni să furnizeze muschete facțiunilor indigene, ceea ce a dus la „Războaiele Castorului". Primii iezuiți erau adesea îngroziți de ceea ce vedeau,

dar au observat, de asemenea, că motivele aparente ale războaielor erau complet diferite de cele cu care erau ei obişnuiţi. Toate războaiele indienilor wendat erau, de fapt, „războaie de doliu”, purtate pentru a alina durerea resimţită de rudele apropiate ale cuiva care fusese ucis. În mod obişnuit, un grup de războinici îi ataca pe duşmanii tradiţionali, întorcându-se cu câteva scalpuri şi un număr mic de prizonieri. Femeile şi copiii capturaţi erau adoptaţi. Soarta bărbaţilor depindea în mare măsură de cei îndoliaţi, în special de femei, şi părea, cel puţin pentru cei din afară, complet arbitrară. Dacă îndoliaţii considerau necesar, prizonierul putea primi un nume, chiar şi numele victimei iniţiale. Duşmanul captiv devenea din acel moment acea altă persoană şi, după o perioadă de probă de câţiva ani, era tratat ca un membru cu drepturi depline al societăţii. Totuşi, dacă dintr-un motiv sau altul nu se întâmpla asta, captivul avea cu totul altă soartă. Pentru un bărbat războinic luat prizonier, singura alternativă la adoptarea integrală în societatea wendat era moartea în chinuri prin tortură.

Aceste detalii li se păreau iezuiţilor şocante şi fascinante. Ceea ce au observat, uneori la prima mână, a fost o utilizare lentă, publică şi extrem de teatrală a violenţei. Este adevărat, au recunoscut ei, tortura aplicată de indienii wendat prizonierilor nu era mai crudă decât cea folosită împotriva duşmanilor statului în Franţa. Însă nu atât biciuirea, fierberea, arderea cu fierul roşu, ciopârţirea – ba chiar, în unele cazuri, gătirea şi mâncarea – inamicului par să-i fi îngrozit aşa de tare, cât faptul că la asta participau aproape toţi locuitorii unui sat sau oraş wendat, chiar şi femeile şi copiii. Suferinţele puteau dura zile în şir, victima fiind resuscitată periodic doar pentru a îndura alte chinuri, şi totul era în mare măsură o chestiune comunitară[11]. Violenţa pare cu atât mai extraordinară cu cât ne amintim că aceleaşi societăţi wendat refuzau să le dea vreo palmă la fund copiilor, să-i pedepsească direct pe hoţi sau pe criminali ori să ia împotriva propriilor membri vreo măsură cu iz de autoritate arbitrară. Practic, în toate celelalte sfere ale vieţii sociale li se dusese vestea că îşi rezolvă problemele prin dezbateri calme şi raţionale.

Ar fi uşor de argumentat că agresivitatea reprimată trebuie să fie defulată într-un fel sau altul, astfel încât orgiile de tortură comunitară reprezintă pur şi simplu reversul necesar al unei comunităţi nonviolente; unii cercetători contemporani susţin această idee. Dar nu prea merge. De fapt, teritoriul irochez pare să fi fost tocmai una dintre acele regiuni din America de Nord în care violenţa izbucnea doar în anumite perioade istorice, pentru ca apoi să dispară aproape complet în altele. În ceea ce arheologii numesc faza „silvicolă mijlocie”, de exemplu, între 100 î.Hr. şi 500 d.Hr. – care corespunde aproximativ perioadei de înflorire a civilizaţiei Hopewell –, pare să fi existat o pace generală[12]. Mai târziu, semnele războiului endemic reapar. În mod clar, în anumite momente din

istoria lor, oamenii care trăiau în această regiune au găsit modalităţi eficiente de a se asigura că vendetele nu escaladează într-o spirală a represaliilor sau chiar într-un război propriu-zis (povestea indienilor haudenosaunee despre Marea Lege a Păcii pare să se refere exact la un astfel de moment); în alte momente, sistemul s-a prăbuşit şi posibilitatea cruzimii sadice a revenit.

Care era aşadar sensul acestor teatre ale violenţei? O modalitate de a aborda această întrebare este de a le compara cu ceea ce se întâmpla în Europa în aceeaşi perioadă. După cum arată istoricul canadian Denys Delâge, indienii wendat care au vizitat Franţa au fost la fel de îngroziţi de torturile practicate în timpul pedepselor şi execuţiilor publice, dar ceea ce i-a surprins *pe ei* cel mai mult este că „francezii biciuiau, spânzurau şi omorau oameni *dintre ai lor*”, mai degrabă decât duşmani din exterior. Ideea este semnificativă, deoarece în Europa secolului al XVII-lea, notează Delâge:

> ...aproape toate pedepsele, inclusiv pedeapsa cu moartea, implicau suferinţe fizice severe: purtarea unui guler de fier, biciuirea, tăierea unei mâini sau marcarea cu fierul roşu... Era un ritual prin care puterea se manifesta într-un mod ostentativ, dezvăluind astfel existenţa unui război intern. Suveranul întruchipa o putere superioară, transcendentă în raport cu supuşii săi, o putere pe care aceştia erau obligaţi s-o recunoască... În timp ce ritualurile canibalice amerindiene exprimau dorinţa de a prelua forţa şi curajul străinului pentru a-l putea combate mai bine, ritualul european dezvăluia existenţa unei asimetrii, a unui dezechilibru irevocabil al puterii[13].

Acţiunile punitive ale indienilor wendat împotriva prizonierilor de război (a celor care nu erau adoptaţi) necesitau ca întreaga comunitate să devină una, unificată prin capacitatea sa de violenţă. În Franţa, în schimb, „poporul” era unificat ca potenţială victimă a violenţei regelui. Dar contrastele sunt şi mai profunde.

După cum a observat un călător wendat despre sistemul francez, oricine – vinovat sau nevinovat – *putea* ajunge să fie dat ca exemplu în public. În schimb, printre indienii wendat, violenţa era categoric exclusă din domeniul familiei şi al gospodăriei. Un războinic captiv putea ori să fie tratat cu dragoste şi afecţiune, ori să i se aplice cel mai rău tratament imaginabil. Nu exista cale de mijloc. Sacrificarea prizonierilor nu avea doar rolul de a întări solidaritatea grupului, ci şi de a proclama sanctitatea internă a familiei şi a căminului ca spaţii de autoritate feminină în care violenţa, politica şi conducerea prin comandă nu aveau ce căuta. Cu alte cuvinte, casele indienilor wendat erau definite în termeni diametral opuşi faţă de *familia* romană.

În această privinţă, societatea franceză din timpul Vechiului Regim oferă o imagine destul de asemănătoare cu cea a Romei imperiale – cel puţin atunci când amândouă sunt analizate în lumina exemplului societăţii wendat. În ambele

cazuri, căminul şi regatul împărtăşeau un model comun de subordonare. Fiecare era creat după chipul celuilalt, familia patriarhală servind drept model pentru puterea absolută a regilor şi viceversa[14]. Copiii trebuiau să-şi asculte părinţii, soţiile trebuiau să-şi asculte soţii şi supuşii trebuiau să-şi asculte conducătorii a căror autoritate venea de la divinitate. În fiecare caz cel superior trebuia să aplice o pedeapsă severă atunci când o considera potrivită: adică să exercite violenţă cu impunitate. În plus, se presupunea că toate acestea erau însoţite de sentimente de dragoste şi afecţiune. În cele din urmă, reşedinţa monarhilor din ramura Bourbonilor – la fel ca şi palatul unui faraon egiptean, al unui împărat roman, al unui *tlatoani* aztec sau al unui *Sapa Inca* – nu era doar o structură de dominaţie, ci şi una de îngrijire, în care o mică armată de curteni se străduiau zi şi noapte să se ocupe de toate nevoile fizice ale regelui şi să-l împiedice, atât cât era omeneşte posibil, să se simtă vreodată altfel decât divin.

În toate aceste cazuri, legăturile dintre violenţă şi grijă se extindeau atât în jos, cât şi în sus. Nu putem formula asta mai bine decât în cuvintele devenite celebre ale regelui Iacob I al Angliei din *The True Law of Free Monarchies* (1598):

> La fel cum tatăl, din datoria sa părintească, trebuie să se îngrijească de hrănirea, instruirea şi purtarea virtuoasă ale odraslelor sale, tot aşa şi regele se cuvine să se îngrijească de toţi supuşii săi… Aşa cum mânia şi pedeapsa tatălui faţă de oricare dintre copiii săi care greşeşte trebuie să fie o pedeapsă părintească, dată cu milă, atâta vreme cât este vreo nădejde de îndreptare în ei, tot aşa trebuie să facă şi regele cu oricare dintre supuşii săi care greşeşte... La fel cum cea mai mare bucurie a unui tată ar trebui să fie să le asigure bunăstarea copiilor săi, să se bucure de binele lor, întristându-se şi căinându-i la rău, punându-se pe sine în primejdie pentru a-i ocroti... tot aşa ar trebui să se gândească un bun prinţ la poporul său.

În Europa secolului al XVII-lea, tortura publică genera îngrozitoare spectacole ale durerii şi suferinţei, imposibil de uitat, pentru a transmite mesajul că un sistem în care soţii îşi pot brutaliza soţiile şi părinţii îşi bat copiii este, până la urmă, o formă de dragoste. Tortura în societatea wendat, în aceeaşi perioadă istorică, genera îngrozitoare spectacole ale durerii şi suferinţei, imposibil de uitat, pentru a arăta limpede că nicio formă de pedeapsă fizică nu ar trebui vreodată tolerată în cadrul unei comunităţi sau al unei gospodării. În cazul indienilor wendat, violenţa şi îngrijirea trebuiau să fie complet separate. Privite din această perspectivă, trăsăturile distinctive ale torturării prizonierilor de către indienii wendat devin clare.

Nouă ni se pare că această legătură – sau, mai bine zis, această confuzie – între grijă şi dominaţie este esenţială pentru întrebarea mai amplă „Cum ne-am pierdut capacitatea de a ne reconstrui în mod liber prin reclădirea relaţiilor dintre

noi?”. Este esenţială, adică, pentru a înţelege cum am rămas blocaţi şi de ce, astăzi, nu ne mai putem imagina propriul trecut sau viitor ca fiind altceva decât o tranziţie din nişte cuşti mai mici în nişte cuşti mai mari.

Pe parcursul scrierii acestei cărţi, am încercat să păstrăm un anumit echilibru. Unui arheolog şi unui antropolog, imersaţi în tematica noastră, le-ar fi uşor să treacă în revistă toate opiniile academice despre, să zicem, Stonehenge, „expansiunea Urukului” sau organizarea socială irocheză şi să explice preferinţa noastră pentru o anumită interpretare şi nu alta ori să avanseze o interpretare diferită. Acesta este modul în care se desfăşoară în mod normal căutarea adevărului în mediul academic. Dar, dacă am fi încercat să schiţăm ori să respingem fiecare interpretare existentă a materialului pe care l-am abordat, această carte ar fi fost de două-trei ori mai mare şi, probabil, i-ar fi lăsat cititorului senzaţia că autorii se luptă întruna cu nişte demoni care de fapt sunt nişte pitici. Aşa că am încercat să prezentăm ce credem noi că s-a întâmplat cu adevărat şi să subliniem carenţele din argumentările altor cercetători doar în măsura în care acestea păreau să reflecte concepţii greşite mai răspândite.

Poate cea mai tenace concepţie greşită pe care am abordat-o are legătură cu dimensiunea. Chiar pare că în multe medii, academice şi nu numai, există ideea preconceputăcă structurile de dominaţie ar fi rezultatul inevitabil al creşterii populaţiilor cu câteva ordine de mărime; cu alte cuvinte, că există o corespondenţă necesară între ierarhiile sociale şi cele spaţiale. De nenumărate ori ne-am confruntat cu texte care presupun pur şi simplu că, pe cât un grup social este mai mare şi mai dens, pe atât mai „complex” este sistemul necesar pentru a-l menţine organizat. Complexitatea, la rândul ei, este încă folosită deseori ca sinonim pentru ierarhie. Ierarhia, la rândul ei, este folosită ca eufemism pentru lanţurile de comandă („originile statului”), ceea ce înseamnă că, de îndată ce un număr mare de oameni au decis să trăiască într-un acelaşi loc ori să se alăture unui proiect comun, ei trebuie să renunţe neapărat la a doua libertate – de a refuza ordinele – şi s-o înlocuiască cu instrumente juridice pentru, de pildă, a-i bate sau a-i închide pe cei care nu fac ce li se spune.

După cum am văzut, niciuna dintre aceste ipoteze nu este teoretic esenţială, iar istoria tinde să nu le confirme. Carole Crumley, antropologă şi specialistă în Europa Epocii fierului, tot subliniază asta de mulţi ani: sistemele complexe nu trebuie neapărat să fie organizate de sus în jos, nici în lumea naturală, nici în cea socială. Faptul că tindem să presupunem contrariul spune probabil mai multe despre noi decât despre oamenii sau fenomenele pe care le studiem[15]. Şi nu este singura care susţine asta. Dar de cele mai multe ori astfel de observaţii nu au avut ecou.

Probabil că a sosit momentul să începem să ascultăm, fiindcă „excepţiile” încep să devină rapid mai numeroase decât regulile. De exemplu, oraşele. Cândva se presupunea că apariţia vieţii urbane a fost un fel de uşă turnantă a istoriei şi că toţi cei care treceau prin ea trebuiau să renunţe permanent la libertăţile lor fundamentale şi să se supună guvernării unor administratori anonimi, unor preoţi severi, unor regi paternalişti sau unor politicieni războinici – pur şi simplu pentru a evita haosul (sau supraîncărcarea cognitivă). A privi astăzi istoria omenirii printr-o astfel de prismă seamănă, de fapt, cu a îmbrăca mantia unui rege Iacob al zilelor noastre, întrucât efectul general este prezentarea violenţei şi inegalităţilor societăţii moderne ca decurgând cumva în mod natural din structurile de gestionare raţională şi de îngrijire paternalistă: structuri concepute pentru populaţii umane care, ni se cere să credem, au devenit brusc incapabile să se organizeze singure odată ce numărul oamenilor a depăşit un anumit prag.

Nu numai că astfel de opinii nu au o bază solidă în psihologia umană, ci sunt şi greu de împăcat cu dovezile arheologice care arată cum au apărut oraşele în multe părţi ale lumii: ca experimente civice la scară mare, ce adesea nu aveau caracteristicile aşteptate ale ierarhiei administrative şi ale regimului autoritar. Nu avem o terminologie adecvată pentru aceste prime oraşe. A le numi „egalitare”, aşa cum am văzut, ar putea însemna tot felul de lucruri diferite. Ar putea implica un parlament urban şi nişte proiecte coordonate de locuinţe sociale, ca în cazul unor centre precolumbiene din cele două Americi; sau autoorganizarea gospodăriilor autonome în cartiere şi adunări cetăţeneşti, ca în cazul megasiturilor preistorice de la nord de Marea Neagră; sau, poate, introducerea unei noţiuni explicite de egalitate bazată pe principii de uniformitate şi asemănare, ca în Mesopotamia în perioada Uruk.

Niciuna dintre aceste variaţii nu este surprinzătoare dacă ne amintim ce era înainte de oraşe în fiecare regiune. Nu, de fapt, nişte grupuri primitive sau izolate, ci reţele vaste de societăţi, care acopereau medii ecologice diverse, cu oameni, plante, animale, droguri, obiecte de valoare, cântece şi idei care circulau între ele în moduri infinit de complexe. Deşi unităţile individuale erau mici din punct de vedere demografic, mai ales în anumite perioade ale anului, acestea erau organizate de obicei în coaliţii sau confederaţii flexibile. La limita inferioară, acestea erau pur şi simplu rezultatul logic al primei noastre libertăţi: aceea de a pleca de acasă, ştiind că vom fi primiţi şi îngrijiţi, chiar apreciaţi într-un loc îndepărtat. La limita superioară, erau exemple de „amficţionie”, în care un soi de organizaţie formală era pusă să se ocupe de îngrijirea şi întreţinerea locurilor sacre. Se pare că Marcel Mauss a avut dreptate atunci când a susţinut că ar trebui să rezervăm termenul *civilizaţie* pentru marile zone de ospitalitate, cum

ar fi acestea. Desigur, suntem obișnuiți să ne gândim la „civilizație” ca la ceva care își are originea în orașe – dar, înarmați cu noi cunoștințe, pare mai realist să inversăm perspectiva și să ne imaginăm primele orașe ca pe o astfel de confederație regională extinsă, comprimată într-un spațiu mic.

Desigur, monarhia, aristocrațiile militare sau alte forme de stratificare se puteau impune și în contexte urbane și, de multe ori, așa s-a și întâmplat. În astfel de cazuri, consecințele erau dramatice. Totuși, simpla existență a unor așezări omenești mari nu a cauzat în niciun fel aceste fenomene și, cu siguranță, nu le-a făcut inevitabile. Originile acestor structuri de dominație trebuie căutate în altă parte. Era la fel de posibil să existe aristocrații ereditare și în rândul unor grupuri mici sau de dimensiuni modeste din punct de vedere demografic, cum ar fi „societățile eroice” de pe înălțimile Anatoliei, care s-au format la marginea primelor orașe mesopotamiene și care au făcut extensiv schimb de mărfuri cu acestea. În măsura în care dispunem de dovezi pentru începuturile monarhiei ca instituție permanentă, acestea par să se afle tocmai acolo, nu în orașe. În alte părți ale lumii, unele populații urbane au luat-o pe calea monarhiei, dar s-au întors din drum. Așa s-a întâmplat la Teotihuacán, în Valea Mexicului, unde populația orașului – după ce a ridicat Piramidele Soarelui și Lunii – a abandonat apoi astfel de proiecte grandomane și s-a implicat în schimb într-un prodigios program de construire a unor locuințe sociale, oferindu-le locuitorilor apartamente multifamiliale.

În alte părți, orașele timpurii au urmat traiectoria opusă, începând cu consilii de cartier și adunări populare și ajungând să fie conduse de dinastii războinice, care au trebuit apoi să mențină o coexistență dificilă cu instituțiile mai vechi de guvernare urbană. Cam așa ceva s-a întâmplat în Mesopotamia în perioada dinastică timpurie, după perioada Uruk: și aici convergența dintre sistemele de violență și sistemele de îngrijire pare esențială. Templele sumeriene își organizaseră întotdeauna existența economică în jurul îngrijirii și hrănirii zeilor, întruchipați de idolii lor, care au ajuns să fie înconjurate de o întreagă industrie și birocrație a asistenței sociale. Și mai important, templele erau instituții caritabile. Aici se refugiau văduve, orfani, fugari, cei repudiați de neamurile lor sau exilați din alte rețele de întrajutorare: la Uruk, de pildă, în templul zeiței Inanna, divinitatea protectoare a orașului, care domina marea curte a adunării orășenești.

Primii regi războinici carismatici s-au atașat de astfel de spații, mutându-se literalmente lângă sălașul zeității principale a orașului. În acest fel, monarhii sumerieni au reușit să se insinueze în spații instituționale rezervate odinioară slujirii zeilor și, astfel, îndepărtate de domeniul relațiilor umane obișnuite. Este logic întrucât regii, după cum spune proverbul malgaș, „nu au rude” – sau nu ar

trebui să aibă, din moment ce sunt în egală măsură conducători ai tuturor supușilor lor. Nici sclavii nu au rude; ei sunt rupți de toate atașamentele anterioare. În ambele cazuri, singurele relații sociale admise ale acestor indivizi sunt cele bazate pe putere și dominație. În termeni structurali și prin comparație cu aproape toți ceilalți membri ai societății, regii și sclavii se află efectiv pe același teren. Doar că fiecare la alt capăt al spectrului puterii.

Știm, de asemenea, că persoanele în nevoie acceptate în astfel de instituții ale templelor primeau regulat provizii și erau puse să muncească pe pământurile templului și în atelierele sale. Primele torcătorii – sau, cel puțin, primele din istorie despre care știm – au fost instituții caritabile de acest tip, în care birocrații templului le furnizau femeilor lână pentru tors și țesut, supravegheau desfacerea produselor (mare parte din acestea fiind schimbate pe lemn, piatră și metal de la munte, indisponibile în văile râurilor) și le asigurau rații atent porționate. Toate acestea erau deja valabile cu mult înainte de apariția regilor. Ca persoane dedicate zeilor, aceste femei trebuie să fi avut inițial o anumită demnitate, chiar un statut sacru; dar, când apar primele documente scrise, situația pare să se fi complicat deja.

La momentul respectiv, printre cei care lucrau în templele sumeriene erau și prizonieri de război sau chiar sclavi, la fel de lipsiți de sprijin familial. Cu timpul și poate ca o consecință, și statutul văduvelor și al orfanilor pare să se fi degradat, până când instituțiile templului au ajuns să semene mai degrabă cu un azil pentru săraci din epoca victoriană. În ce fel, ne-am putea întreba atunci, degradarea femeilor care lucrau în atelierele din temple a afectat statutul femeilor în general? Cel puțin, perspectiva de a fugi de o situație domestică abuzivă trebuie să fi devenit mult mai descurajantă. Pierderea primei libertăți însemna, din ce în ce mai mult, și pierderea celei de-a doua. Pierderea celei de-a doua însemna estomparea celei de-a treia. Dacă o femeie aflată într-o astfel de situație încerca să creeze un nou cult, un nou templu, o nouă viziune asupra relațiilor sociale, era etichetată instantaneu drept subversivă, revoluționară; dacă atrăgea adepți, i se puteau trimite pe cap soldați.

Toate acestea aduc în atenție altă întrebare. Oare această legătură nou-stabilită între violența externă și grija internă – între cea mai impersonală și cea mai intimă dintre relațiile umane – marchează punctul în care totul începe să se încurce? Este acesta un exemplu al modului în care relații cândva flexibile și negociabile au ajuns să fie bătute în cuie: o ilustrare, cu alte cuvinte, a modului în care ne-am blocat? Dacă există o poveste anume pe care ar trebui s-o spunem, o mare întrebare pe care ar trebui s-o punem istoriei omenirii (în loc de „Care sunt originile inegalității sociale?”), tocmai aceasta este: cum am ajuns să ne blocăm într-o singură formă de realitate socială și cum au ajuns să fie

normalizate în cadrul acesteia relațiile bazate finalmente pe violență și dominare?

Poate savantul care a abordat cel mai amănunțit această problemă în secolul trecut a fost un antropolog și poet pe nume Franz Steiner, care a murit în 1952. Steiner a avut o viață fascinantă, deși tragică. Un polimat genial născut într-o familie de evrei din Boemia, a locuit mai târziu cu o familie de arabi în Ierusalim, până la expulzarea de către autoritățile britanice, a efectuat cercetări pe teren în Carpați și a fost forțat de două ori de naziști să fugă de pe continent, încheindu-și cariera – destul de ironic – în sudul Angliei. Cele mai multe dintre rudele sale apropiate au fost ucise la Birkenau. Legenda spune că a scris o monumentală teză de doctorat de 800 de pagini despre sociologia comparată a sclaviei, doar că valiza care conținea proiectul și notele de cercetare i-a fost furată într-un tren. A fost prieten și rival în dragoste al lui Elias Canetti, alt evreu exilat la Oxford și logodnicul romancierei Iris Murdoch – deși, la două zile după ce aceasta i-a acceptat cererea în căsătorie, Steiner a murit din cauza unui atac de cord. Avea 43 de ani.

Varianta scurtă a tezei de doctorat a lui Steiner, care s-a păstrat, se concentrează asupra a ceea ce el numește „instituții preservile”. În mod tulburător, având în vedere povestea lui de viață, este un studiu despre ceea ce se întâmplă în diferite situații culturale și istorice cu oamenii care devin dezrădăcinați: cei expulzați din clanurile lor pentru anumite datorii sau greșeli; naufragiații, criminalii, fugarii. Poate fi citită ca o istorie a modului în care refugiații ca el au fost mai întâi bine primiți, tratați ca niște ființe aproape sacre, fiind apoi, treptat, declasați și exploatați – din nou, la fel ca femeile care lucrau în atelierele din templele sumeriene. În esență, povestea spusă de Steiner pare a fi tocmai despre prăbușirea a ceea ce am numi prima libertate fundamentală (de a pleca sau de a te muta) și cum a deschis ea calea pentru pierderea celei de-a doua (libertatea de a nu te supune). De asemenea, ne aduce din nou la o idee pe care am dezvoltat-o mai sus cu privire la împărțirea treptată a universului social uman în unități din ce în ce mai mici, începând cu apariția „regiunilor culturale” (o pasiune a etnologilor de tradiție central-europeană, în care s-a format inițial Steiner).

Ce se întâmplă, a întrebat Steiner, atunci când așteptările care fac posibilă libertatea de mișcare – normele de ospitalitate și azil, civilizație și adăpost – se erodează? De ce pare asta să fie atât de des un catalizator pentru situații în care unele persoane pot exercita o putere arbitrară asupra altora? Steiner a analizat cu minuțiozitate tot felul de cazuri, de la vorbitorii de huitoto de pe Amazon și grupul etnico-lingvistic safwa din Africa de Est până la lushaii tibetano-birmanezi. De-a lungul periplului său el a sugerat un posibil răspuns la

întrebarea care i-a nedumerit atât de mult pe Robert Lowie și, mai târziu, pe Clastres: dacă societățile fără stat se organizează în mod regulat în așa fel încât șefii nu au nicio putere coercitivă, atunci cum au apărut inițial formele de organizare de sus în jos? Vă amintiți că și Lowie, și Clastres au ajuns la aceeași concluzie: că acestea trebuie să fi fost rezultatul unor revelații religioase. Steiner a oferit o pistă alternativă. Poate că, a sugerat el, totul se rezumă la caritate.

În societățile amazoniene, nu numai orfanii, ci și văduvele, nebunii, handicapații sau persoanele diforme – dacă nu aveau pe nimeni altcineva care să aibă grijă de ei – puteau să se refugieze în casa căpeteniei, unde mâncau laolaltă cu ceilalți. Acestora li se adăugau ocazional și prizonieri de război, în special copiii capturați în expedițiile de jaf. Printre membrii grupurilor safwa sau lushai, fugarii, datornicii, criminalii sau alte persoane care aveau nevoie de protecție dețineau același statut ca și cei ce se predau în luptă. Toți deveneau membri ai suitei șefului, iar bărbații mai tineri își asumau adesea rolul de polițiști. Câtă putere avea de fapt șeful asupra slujitorilor săi – Steiner folosește termenul *potestas* din dreptul roman, care denotă, printre altele, puterea de comandă arbitrară a unui tată asupra persoanelor aflate în subordinea sa și a proprietăților acestora – varia în funcție de cât de ușor le era subalternilor să fugă și să se refugieze în altă parte ori să mențină cel puțin unele legături cu rude, clanuri sau persoane din afară dispuse să le ia apărarea. Și măsura în care se putea conta pe astfel de slugi pentru a impune voința șefului varia; dar potențialul era important.

În toate aceste cazuri, procesul de acordare a refugiului a dus, în general, la transformarea organizărilor domestice elementare, mai ales că femeile capturate erau integrate, ceea ce consolida și mai mult *potestas*-ul taților. Putem detecta ceva din această logică la aproape toate curțile regale documentate istoric, care îi atrăgeau invariabil pe cei considerați ciudați sau lipsiți de legături. Pare să nu fi existat nicio regiune a lumii, din China până în Anzi, în care societățile de la curte să nu fi găzduit și astfel de indivizi evident aparte; și au existat puțini monarhi care să nu se declare și protectori ai văduvelor și orfanilor. Ne-am putea imagina cu ușurință că se întâmpla deja ceva de genul acesta în anumite comunități de vânători-culegători în perioade mult mai vechi ale istoriei. Indivizii cu anomalii fizice cărora li s-au făcut înmormântări extravagante în ultima eră glaciară trebuie să fi fost și în timpul vieții în centrul atenției. Fără îndoială că există secvențe ale evoluției care leagă astfel de practici de curțile regale ulterioare – noi am surprins câteva crâmpeie, ca în Egiptul predinastic – chiar dacă nu suntem încă în măsură să reconstituim majoritatea legăturilor.

Poate că Steiner nu a adus în prim-plan această problemă, dar observațiile sale sunt direct relevante pentru dezbaterile privind originile patriarhatului. Antropologii feminiști susțin de mult timp că există o legătură între violența din

exterior (în mare parte masculină) și transformarea statutului femeii în cadrul gospodăriei. În termeni arheologici și istorici, abia acum suntem pe cale să adunăm suficient material pentru a începe să înțelegem cum a funcționat de fapt acest proces.

Cercetarea care a stat la baza acestei cărți a început cu aproape un deceniu în urmă, cumva în joacă. Inițial am făcut asta, ar fi corect să recunoaștem, într-un spirit de ușoară sfidare față de responsabilitățile noastre academice mai „serioase". În mare, eram doar curioși să vedem în ce fel noile dovezi arheologice care se tot adunaseră în ultimii treizeci de ani ar putea să schimbe concepțiile noastre despre preistoria omenirii, în special părțile relevante pentru dezbaterile privind originile inegalității sociale. În scurt timp, ne-am dat seama însă că ceea ce făceam noi putea fi important, întrucât aproape nimeni altcineva din domeniile noastre nu părea să facă o astfel de muncă de sinteză. Adesea, ne-am trezit căutând zadarnic cărți despre care presupuneam că trebuie să existe, dar care, aparent, pur și simplu nu existau – de exemplu, compendii ale orașelor timpurii care nu aveau o guvernare de sus în jos, descrieri ale modului în care se desfășurau procesele decizionale democratice în Africa sau în Americi sau comparații între ceea ce noi am numit „societăți eroice". Literatura de specialitate este plină de lipsuri.

În cele din urmă am ajuns să ne dăm seama că această reticență de a sintetiza nu era pur și simplu un produs al reticenței unor cercetători foarte specializați, deși acesta este cu siguranță un factor. Într-o anumită măsură, de vină era pur și simplu lipsa unui limbaj adecvat. Cum se numește, de exemplu, un „oraș lipsit de structuri de guvernare de sus în jos"? Deocamdată nu există un termen acceptat. Să îndrăznim cineva să-l numim *democrație*? *Republică*? Astfel de cuvinte (la fel ca și *civilizație*) au o încărcătură istorică atât de mare, încât majoritatea arheologilor și antropologilor se feresc instinctiv de ele, iar istoricii tind să limiteze utilizarea lor la Europa. Se poate spune, atunci, că este un „oraș egalitar"? Probabil că nu, întrucât menționarea unui astfel de termen atrage evident după sine cererea de a prezenta probe că orașul a fost „cu adevărat" egalitar – ceea ce, în practică, înseamnă, de obicei, să demonstrezi că nu a existat niciun element de inegalitate structurală în niciun aspect al vieții locuitorilor săi, inclusiv în gospodării și în organizările religioase. Deoarece astfel de dovezi vor fi rareori disponibile, dacă nu chiar deloc, concluzia va trebui să fie că, până la urmă, aceste orașe nu erau cu adevărat egalitare.

În virtutea aceleiași logici, s-ar putea conchide cu ușurință că nu există cu adevărat „societăți egalitare", cu excepția, eventual, a unor cete foarte mici de vânători-culegători. Mulți cercetători din domeniul antropologiei evoluționiste

invocă, de fapt, exact acest argument. Dar până la urmă rezultatul acestui tip de gândire este că pune un semn de egalitate între toate orașele „neegalitare” sau chiar între toate „societățile neegalitare”, ceea ce este ca și cum am spune că nu există nicio diferență semnificativă între o comună de hipioți și o gașcă de motocicliști, deoarece niciuna din ele nu este în întregime nonviolentă. În final, singurul rezultat obținut este că rămânem literalmente fără cuvinte atunci când ne confruntăm cu anumite aspecte majore ale istoriei omenirii. În mod ciudat, amuțim în fața oricărui fel de dovadă că oamenii au făcut altceva decât „să se grăbească să-și pună lanțurile”. Simțind o schimbare semnificativă în ceea ce privește dovezile trecutului, am decis să abordăm lucrurile invers.

În practică, asta a însemnat inversarea multor polarități. A însemnat renunțarea la limbajul bazat „egalității” și „inegalității”, cu excepția cazului în care existau dovezi explicite că ideologii ale egalității sociale erau cu adevărat prezente la fața locului. A însemnat să ne întrebăm, de exemplu, ce se întâmplă dacă acordăm importanță și celor 5.000 de ani în care domesticirea cerealelor nu a dus la apariția aristocrațiilor răsfățate, a armatelor permanente sau a peonajului pentru datorii, și nu doar celor 5.000 de ani în care acestea au existat? Ce se întâmplă dacă tratăm respingerea vieții urbane sau a sclaviei în anumite perioade și locuri ca fiind la fel de semnificativă ca și apariția acelorași fenomene în altele? Pe parcurs, am fost deseori surprinși. Nu am fi ghicit niciodată, de exemplu, că sclavia a fost cel mai probabil abolită de mai multe ori în istorie, în mai multe locuri, și că este foarte posibil ca la fel să se fi întâmplat și cu războiul. Evident, astfel de aboliri sunt rareori definitive. Totuși, perioadele în care au existat societăți libere sau relativ libere nu sunt deloc nesemnificative. De fapt, dacă punem între paranteze Epoca fierului din Eurasia (ceea ce am făcut efectiv aici), ele reprezintă vasta majoritate a experienței sociale umane.

Teoreticienii sociali au tendința să scrie despre trecut ca și cum tot ce s-a întâmplat ar fi putut fi prezis dinainte. Această abordare este oarecum incorectă, deoarece suntem cu toții conștienți că, atunci când încercăm să prezicem viitorul, ne înșelăm aproape invariabil – și acest lucru este la fel de valabil și în cazul teoreticienilor sociali. Cu toate acestea, este greu de rezistat tentației de a scrie și de a gândi ca și cum starea actuală a lumii, la începutul secolului XXI, ar fi rezultatul inevitabil al ultimilor 10.000 de ani de istorie, pe când în realitate, desigur, nu prea avem idee cum va fi lumea nici măcar în 2075, ca să nu mai vorbim de 2150.

Cine știe? Poate că, dacă specia noastră va supraviețui și dacă într-o zi vom privi înapoi din acest viitor încă neștiut, aspectele trecutului îndepărtat care acum par a fi anomalii – de exemplu, birocrațiile care funcționează la scară comunitară, orașele guvernate de consilii de cartier, sistemele de guvernare în

care femeile deţin o preponderenţă a poziţiilor oficiale sau formele de gestionare a terenurilor bazate pe îngrijire, mai degrabă decât pe proprietate şi extracţie – vor părea progrese cu adevărat semnificative, iar marile piramide sau statui de piatră vor fi mai degrabă nişte curiozităţi istorice. Dar dacă am adopta această abordare acum şi am privi, să zicem, Creta minoică şi cultura Hopewell nu ca pe nişte denivelări întâmplătoare pe un drum care duce inexorabil către state şi imperii, ci ca pe nişte posibilităţi alternative: drumuri care nu au fost parcurse?

La urma urmei, aceste lucruri au existat cu adevărat, chiar dacă modul nostru obişnuit de a privi trecutul pare să le plaseze mai degrabă la marginea decât în centrul evenimentelor. Mare parte din această carte a fost dedicată recalibrării acestor balanţe, amintindu-ne că oamenii chiar au trăit în acele moduri, adesea multe secole sau chiar milenii. În unele privinţe, o astfel de perspectivă ar putea părea chiar mai tragică decât naraţiunea noastră standard despre civilizaţie ca fiind căderea inevitabilă dintr-o stare de graţie. Înseamnă că *am fi putut* trăi potrivit unor concepţii radical diferite despre ce înseamnă de fapt societatea umană. Înseamnă că sclavia în masă, genocidul, lagărele de prizonieri, chiar şi patriarhatul sau regimurile de muncă salariată nu au trebuit niciodată să se întâmple. Dar totodată sugerează şi că, inclusiv acum, posibilităţile intervenţiei umane sunt mult mai mari decât am fi înclinaţi să credem.

Am început această carte cu un citat care se referă la conceptul grecesc de *kairos* ca fiind unul dintre acele rare momente din istoria unei societăţi în care sistemele de referinţă suferă o transformare – o metamorfoză a principiilor şi simbolurilor fundamentale, când graniţele dintre mit şi istorie, ştiinţă şi magie devin neclare – şi, prin urmare, este posibilă o schimbare reală. Filosofilor le place uneori să vorbească despre „Eveniment” – o revoluţie politică, o inovaţie ştiinţifică, o capodoperă artistică –, adică o descoperire majoră care dezvăluie aspecte ale realităţii până atunci de neimaginat, dar care, odată văzute, nu mai pot fi niciodată uitate. În acest caz, *kairos* este genul de timp în care Evenimentele sunt predispuse să se întâmple.

Societăţile din întreaga lume par să se îndrepte către un astfel de punct. Acest lucru este valabil în special pentru cele care, de la Primul Război Mondial încoace, au obiceiul de a se numi „occidentale”. Pe de o parte, descoperirile fundamentale în domeniul ştiinţelor fizice sau chiar în cel al expresiei artistice nu mai par să apară cu aceeaşi regularitate la care se aşteptau oamenii la sfârşitul secolului al XIX-lea şi la începutul secolului XX. Însă, în acelaşi timp, mijloacele noastre ştiinţifice de a înţelege trecutul – nu doar trecutul speciei noastre, ci şi pe cel al planetei noastre – avansează cu o viteză ameţitoare. În 2020 oamenii de ştiinţă nu se întâlnesc (aşa cum ar fi sperat cititorii de literatură

SF de la mijlocul secolului XX) cu civilizaţii extraterestre în sisteme stelare îndepărtate, dar întâlnesc chiar sub picioarele lor forme radical diferite de societate, unele uitate şi redescoperite recent, altele mai familiare, dar înţelese acum în moduri complet noi.

Dezvoltând mijloacele ştiinţifice de a ne cunoaşte trecutul, am expus substructura mitică a „ştiinţei noastre sociale” – ceea ce odinioară păreau nişte axiome de neclintit, punctele stabile în jurul cărora se organiza cunoaşterea noastră de sine, se risipesc acum. Care este scopul tuturor acestor noi cunoştinţe, dacă nu să ne remodeleze concepţiile despre cine suntem şi ce am putea deveni? Sau, cu alte cuvinte, dacă nu să redescopere sensul celei de-a treia libertăţi fundamentale: libertatea de a crea forme noi şi diferite de realitate socială?

Nu mitul în sine este problema aici. El nu ar trebui confundat cu ştiinţa inadecvată sau infantilă. Aşa cum toate societăţile au ştiinţa lor, toate societăţile au şi miturile lor. Mitul este modul în care societăţile umane conferă structură şi sens experienţei. Dar structurile mitice mai vaste ale istoriei pe care le-am adoptat în ultimele câteva secole pur şi simplu nu mai funcţionează; ele sunt imposibil de împăcat cu dovezile pe care le avem acum în faţa ochilor, iar structurile şi semnificaţiile pe care le încurajează sunt stridente, învechite şi dezastruoase din punct de vedere politic.

Fără îndoială, măcar o vreme, se vor schimba foarte puţine. Întregi domenii ale cunoaşterii – ca să nu mai vorbim de catedre şi departamente universitare, reviste ştiinţifice, burse de cercetare prestigioase, biblioteci, baze de date, programe şcolare şi altele asemenea – au fost concepute pentru a se potrivi cu vechile structuri şi cu vechile întrebări. Max Planck a remarcat odată că noile adevăruri ştiinţifice nu le înlocuiesc pe cele vechi fiindcă îi conving pe oamenii de ştiinţă consacraţi că s-au înşelat, ci fiindcă susţinătorii vechilor teorii mor până la urmă, iar generaţiile care le urmează consideră că noile adevăruri şi teorii sunt familiare, chiar evidente. Noi suntem optimişti. Ne place să credem că nu va dura chiar atât de mult.

De fapt, am făcut deja un prim pas. Acum putem vedea mai limpede ce se întâmplă atunci când, de exemplu, un studiu riguros din toate celelalte puncte de vedere porneşte de la ipoteza neverificată că a existat o formă „primordială” de societate umană, că natura sa era fundamental bună sau rea, că a existat un timp înainte de inegalitate şi de conştientizarea politică, că s-a întâmplat ceva care a schimbat toate acestea, că „civilizaţia” şi „complexitatea” vin întotdeauna cu preţul libertăţilor umane, că democraţia participativă este naturală în grupuri mici, dar nu poate fi extinsă la un oraş sau la un stat naţional.

Ştim, acum, că ne aflăm în prezenţa unor mituri.

Note

1. Adio, copilărie a omenirii

1. Pentru a oferi un exemplu, lucrarea lui Ian Morris *Foragers, Farmers, and Fossil Fuels: How Human Values Evolve* (2015) își fixează obiectivul ambițios de a găsi o unitate comună de măsurare a inegalității, aplicabilă tuturor epocilor din istoria omenirii, traducând „valorile” vânătorilor-culegători din era glaciară și ale agricultorilor din neolitic în jargonul economiștilor de astăzi și apoi folosind acești indicatori pentru a calcula coeficienții Gini (adică ratele de inegalitate standardizate). Este un experiment lăudabil, dar care duce rapid la niște concluzii foarte ciudate. De exemplu, într-un articol publicat în 2015 de *The New York Times*, Morris estima venitul unui vânător-culegător paleolitic la 1,10 dolari pe zi, la cursul din 1990. De unde această cifră? Probabil că are legătură cu conținutul caloric al unei rații alimentare zilnice. Dar, comparând această valoare cu venitul zilnic actual, nu ar trebui oare să punem la socoteală și toate celelalte beneficii de care vânătorii paleolitici se bucurau gratuit, dar care pentru noi reprezintă un cost: securitate gratuită, soluționarea gratuită a conflictelor, învățământ primar gratuit, îngrijirea gratuită a persoanelor în vârstă, medicamente gratuite, ca să nu mai vorbim de costurile divertismentului, muzicii, poveștilor și serviciilor religioase? Chiar și atunci când vine vorba de hrană, ar trebui să luăm în considerare calitatea: la urma urmei, vorbim aici de produse 100% bio, crescute în aer liber și spălate cu cea mai pură apă naturală de izvor. O mare parte din veniturile de astăzi se duc pe ipoteci și chirii. Dar gândiți-vă la taxele de campare în locuri de primă mână în paleolitic, de-a lungul râului Dordogne sau Vézère, ca să nu mai vorbim de excelentele cursuri serale de pictură rupestră naturalistă și de sculptură în fildeș – și de toate hainele alea de blană. Cu siguranță, toate astea nu au cum să nu coste cu mult peste 1,10 dolari pe zi. După cum vom vedea în capitolul 4, nu degeaba îi numesc uneori antropologii pe culegători „societatea primordială a abundenței”. O astfel de viață nu ar fi ieftină astăzi. Recunoaștem că aici ne prostim un pic, dar tocmai asta este și ideea: când reduci istoria lumii la niște coeficienți Gini, se ajunge, în mod necesar, la tot felul de nerozii.
2. Fukuyama, 2011, pp. 43, 53-54.
3. Diamond, 2012, pp. 10-15.
4. Fukuyama, 2011, p. 48.
5. Diamond, 2012, p. 11.
6. În cazul lui Fukuyama și Diamond măcar se poate remarca faptul că nu au o formare în disciplinele relevante (primul este politolog, celălalt are un doctorat în fiziologia vezicii biliare). Cu toate acestea, chiar și atunci când antropologii, arheologii și istoricii încearcă să prezinte „marea istorie”, au tendința ciudată de a recădea în șablonul lui Rousseau. De exemplu, lucrarea lui Flannery și Marcus (2012) *The Creation of Inequality: How Our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire* oferă tot felul de perspective interesante despre cum ar fi putut apărea inegalitatea în societățile umane, dar modul în care încadrează în general istoria omenirii rămâne explicit ancorat în al doilea *Discurs* al lui Rousseau, conchizând că modalitatea cea mai bună în care omenirea își poate asigura un viitor mai egalitar este „să-i pună pe vânători și culegători la conducere”. Studiul lui Walter Scheidel *The Great Leveller: Violence and the History of Inequality from the Stone Age to the Twenty-First*

Century (2017), mai solid din punct de vedere economic, conchide – la fel de dezolant – că nu putem face nimic în privința inegalității: civilizația instalează invariabil la conducere o mică elită care își arogă o felie din ce în ce mai mare din plăcintă, elită imposibil de înlăturat în lipsa unei catastrofe cum ar fi războiul, ciuma, mobilizarea generală, suferințele și moartea în masă. Jumătățile de măsură nu funcționează niciodată. Așadar, dacă nu doriți să vă întoarceți la viața în cavernă sau să muriți într-un holocaust nuclear (ai cărui supraviețuitori s-ar refugia probabil tot în niște caverne), va trebui să vă resemnați cu ideea că există și unii ca Warren Buffett și Bill Gates.

7. Rousseau, 1984 [1754], p. 78.
8. În cuvintele lui Judith Shklar (1964), renumita politologă de la Harvard.
9. Rousseau, 1984 [1754], p. 122.
10. De fapt, Rousseau, spre deosebire de Hobbes, nu a fost un fatalist. Pentru Hobbes, toate lucrurile mari și mici din istorie trebuiau înțelese ca fiind desfășurarea unor forțe puse în mișcare de Dumnezeu, asupra cărora, în cele din urmă, oamenii nu au niciun control (vezi Hunter, 1989). Chiar și un croitor care coase un veșmânt intră, de la prima cusătură, într-un flux de încurcături istorice cărora nu are puterea să li se împotrivească și de care este în mare parte inconștient; acțiunile sale precise sunt verigi minuscule într-un mare lanț de cauzalitate care constituie însăși urzeala istoriei omenirii și – în această metafizică mai degrabă extremă a înlănțuirilor – a sugera că ar fi putut proceda altfel ar însemna să negi întregul curs ireversibil al istoriei lumii. Pentru Rousseau, în schimb, ceea ce oamenii fac ar putea oricând să desfacă sau cel puțin să facă altfel. Noi ne-am putea elibera de lanțurile care ne leagă; doar că nu o să ne fie ușor (vezi, din nou, Shklar, 1964, pentru o discuție clasică asupra acestui aspect al gândirii lui Rousseau).
11. Pinker, 2012, pp. 39, 43.
12. Dacă se poate detecta o urmă de agasare în prezentarea noastră, motivul este următorul: atât de mulți autori contemporani par să se considere omologii moderni ai marilor filosofi sociali ai Iluminismului, niște Hobbes și Rousseau interpretând același dialog măreț, dar cu o distribuție mai bună a personajelor. Acest dialog se bazează însă pe descoperirile empirice ale cercetătorilor din domeniul științelor sociale, inclusiv ale unor arheologi și antropologi ca noi. Cu toate acestea, calitatea generalizărilor lor empirice nu este cu nimic mai bună; în unele privințe, este probabil mai rea. La un moment dat trebuie să le iei copiilor jucăriile înapoi.
13. Pinker, 2012, 2018.
14. Pinker, 2012, 42.
15. Tilley, 2015.
16. Formicola, 2007.
17. Margaret Mead a făcut acest lucru când a sugerat că primul semn de „civilizație” din istoria omenirii nu a fost utilizarea uneltelor, ci un schelet vechi de 15.000 de ani care prezenta semne de vindecare după o fractură de femur. Ea a observat că este nevoie de șase săptămâni pentru a te recupera după o astfel de rană; majoritatea animalelor cu femurul rupt mor pur și simplu, întrucât ceilalți membri ai grupului lor le abandonează; tocmai faptul că avem grijă unii de alții în astfel de situații este una dintre particularitățile care îi fac pe oameni atât de neobișnuiți.
18. Vezi *infra*, nota 21. După cum subliniază și alții, yanomami au tendința de a dormi șase sau chiar zece persoane în același pat. Acest lucru necesită un grad de adaptabilitate şi de tolerare reciprocă de care puțini teoreticieni sociali contemporani ar fi capabili. Dacă ar semăna într-adevăr cu „sălbaticii feroce” din caricatura universitarilor, nu ar mai exista yanomami, deoarece toți s-ar fi ucis de mult unii pe alții pentru că sforăiau.
19. În realitate, departe de a fi exemplare intacte ale „condiției noastre ancestrale”, yanomami din anii 1960-1980, când Chagnon și-a realizat munca de teren printre ei, fuseseră expuși la decenii de incursiuni europene, intensificate după ce s-a descoperit aur pe pământurile lor. În această perioadă, populațiile yanomami au fost decimate de epidemii ale unor boli infecțioase introduse de misionari, prospectori, antropologi și agenți guvernamentali; vezi Kopenawa și Albert, 2013, pp. 2-3.
20. Chagnon, 1988.

21. Unele se refereau la statisticile prezentate de Chagnon și la afirmația sa că bărbații care au atins o stare de puritate rituală (*unokai*) au dobândit mai multe soții și mai mulți urmași decât ceilalți. O problemă-cheie aici, pe care Chagnon nu a clarificat-o niciodată în totalitate, este că statutul de *unokai* nu le era rezervat bărbaților care uciseseră pe cineva; acesta putea fi obținut, de exemplu, trăgând o săgeată în cadavrul unui inamic deja ucis sau chiar provocând moartea cuiva prin alte mijloace decât cele fizice, cum ar fi vrăjitoria. Alții au subliniat faptul că majoritatea *unokai* erau mai degrabă în vârstă, iar unii dețineau statutul de căpetenie a satului: ambele atribute ar fi asigurat mai mulți urmași, fără nicio legătură directă cu războiul. Alții au subliniat o eroare logică în sugestia lui Chagnon că uciderea ar fi acționat ca factor de descurajare a altor crime (*unokai* câștigându-și o reputație de ferocitate), alimentând în același timp un ciclu de răzbunări din partea rudelor dușmănoase: un fel de „război al tuturor împotriva tuturor". Critici la adresa lui Chagnon: Albert, 1989; Ferguson, 1989; și vezi Chagnon, 1990, pentru un răspuns.
22. Geertz, 2001. Mediile academice sunt foarte predispuse la un fenomen numit „schismogeneză", pe care îl vom explora în diferite puncte ale acestei cărți.
23. Autorii Constituției Statelor Unite, de exemplu, erau în mod explicit antidemocratici și precizau în declarațiile lor publice că au creat guvernul federal în mare parte pentru a preveni riscul dezvoltării unei „democrații" în vreuna dintre fostele colonii (erau îngrijorați în special de Pennsylvania). Totodată, procesul de luare a deciziilor în mod direct și democratic era practicat în mod regulat în diferite părți ale Africii sau ale Amazoniei, ca și, de altfel, în adunările țărănești rusești sau franceze, de mii de ani; vezi Graeber, 2007b.
24. De exemplu, nu ar mai trebui să ne pierdem timpul căutând motive alambicate pentru care, să zicem, formele de luare a deciziilor din afara Europei ce seamănă cu democrația nu sunt „cu adevărat" democrație, iar argumentele filosofice despre natură care au o formă logică riguroasă nu sunt „cu adevărat" știință etc.
25. Chagnon (1988, p. 990) a ales să-și încheie faimosul studiu din *Science* cu o anecdotă în acest sens: „O perspectivă deosebit de pătrunzătoare asupra puterii legii de a contracara crimele din răzbunare mi-a fost oferită de un tânăr yanomamo în 1987. Niște misionari îl învățaseră spaniola și îl trimiseseră în capitala teritorială pentru a fi instruit în asistență medicală practică. Acolo a descoperit poliția și legile. Mi-a povestit cu entuziasm că l-a vizitat pe cel mai mare *pata* [guvernatorul teritorial] din oraș și l-a îndemnat să pună legea și poliția la dispoziția poporului său, astfel încât să nu mai fie nevoiți să se implice în războaie de răzbunare și să trăiască într-o frică constantă".
26. Pinker, 2012, p. 54.
27. Așa cum i-a povestit Valero lui Ettore Biocca și cum scrie în cartea publicată în 1965 sub semnătura acestuia din urmă.
28. Pentru aceasta, vezi dovezile compilate într-o teză (1977) de J.N. Heard: „The Assimilation of Captives on the American Frontier in the Eighteenth and Nineteenth Centuries".
29. În *Letters from an American Farmer* (1782), J. Hector St. John de Crèvecœur observa cum părinții, la sfârșitul unui război, vizitau orașele indiene pentru a-și recupera copiii: „Spre tristețea lor inexprimabilă, i-au găsit atât de complet indianizați, încât mulți nu-i mai recunoșteau, iar cei mai mărișori, care își aminteau de tații și mamele lor, refuzau cu desăvârșire să-i urmeze și alergau la părinții lor adoptivi pentru a se proteja de efuziunile de dragoste pe care le revărsau asupra lor nefericiții lor părinți adevărați" (citat în Heard 1977, pp. 55-56, care notează, de asemenea, concluzia lui Crèvecœur, potrivit căreia indienii trebuie să posede o „legătură socială extraordinar de atrăgătoare și cu mult superioară oricăreia dintre cele cu care ne putem lăuda noi").
30. Franklin, 1961 [1753], pp. 481-483.
31. „Vai! Vai!", scria James Willard Schultz – un tânăr de 18 ani dintr-o familie influentă din New York, care s-a căsătorit cu o membră a tribului picioarelor-negre, rămânând cu ei până când au fost alungați într-o rezervație. „De ce nu ar fi putut continua această viață simplă? De ce trebuie ca... roiurile de coloniști să invadeze acest pământ minunat și să-i jefuiască pe stăpânii lui de tot ceea ce făcea ca viața să merite să fie trăită? Ei nu cunoșteau nici grija, nici foamea, nici lipsurile de niciun fel. De la

fereastra mea de aici aud vuietul marelui oraș și văd mulțimile care trec grăbite... «țintuite de roată», și nu ai cum să scapi de ea decât dacă mori. Și asta este civilizația! Eu, cel puțin, susțin că nu există fericire în ea. Indienii din prerie... erau singurii care știau ce înseamnă mulțumirea și fericirea perfectă, iar acesta, ni se spune, este principalul scop și obiectiv al oamenilor – să nu aibă parte de lipsuri, de griji și de nevoi. Civilizația nu va oferi niciodată aceste lucruri, decât unui număr foarte, foarte mic de oameni" (Schultz, 1935, p. 46; vezi și Heard, 1977, p. 42).

32. Vezi Heard, 1977, p. 44, cu trimiteri.

33. De exemplu, societățile tribului wendat („huron") din nord-estul Americii de Nord în secolul al XVII-lea – la care ne vom referi în capitolul următor –, despre care Trigger (1976, p. 62) notează: „Relațiile de prietenie și de ajutor material reciproc s-au extins dincolo de confederația huronilor sub forma unor acorduri comerciale. În perioada istorică, negoțul a fost nu numai o sursă de bunuri de lux, ci și de carne și piei, care erau vitale pentru o populație ce secătuise resursele teritoriului din vecinătate pe care vânau. Oricât de importante ar fi fost totuși aceste bunuri, comerțul exterior nu era o simplă activitate economică. Acesta era integrat într-o rețea de relații sociale care erau, în mod fundamental, niște *extensii ale relațiilor de prietenie* ce existau în cadrul confederației huronilor" (*s.n.*). Pentru un studiu antropologic general al „comerțului arhaic", sursa clasică rămâne Servet, 1981, 1982. Majoritatea arheologilor contemporani sunt la curent cu această literatură, dar tind să se lase prinși în dezbateri cu privire la diferența dintre „comerț" și „schimbul de daruri", presupunând în același timp că scopul final al amândurora este de a consolida statutul cuiva, fie prin profit, fie prin prestigiu, fie prin amândouă. Cei mai mulți vor recunoaște, de asemenea, că există ceva intrinsec valoros, chiar semnificativ din punct de vedere cosmologic în fenomenul călătoriilor, în experiența locurilor îndepărtate sau în dobândirea unor materiale exotice; dar, în ultimă instanță, o mare parte dintre aceste aspecte par să se rezume și ele la chestiuni de statut sau de prestigiu, ca și cum nu ar putea exista nicio altă motivație posibilă pentru oamenii care interacționează pe distanțe lungi; pentru o discuție mai aprofundată a acestor teme, vezi Wengrow, 2010b.

34. Pentru „economiile visului" la irochezi, vezi Graeber, 2001, pp. 145-149.

35. Potrivit interpretării de către Charles Hudson (1976, pp. 89-91) a relatării lui Cabeza de Vaca.

36. DeBoer, 2001.

2. Libertatea reprobabilă

1. În *Europe through Arab Eyes, 1578-1727* (2009), Nabil Matar analizează relativa lipsă de interes a scriitorilor musulmani medievali față de Europa francă și posibilele motive ale acesteia (în special pp. 6-18).

2. Multe exemple ale acestei tendințe sunt discutate în lucrarea lui David Allen Harvey (2012), *The French Enlightenment and Its Others*.

3. Un exemplu notoriu a fost cel al lui Christian Wolff, cel mai faimos filosof german din perioada dintre Leibniz și Kant – și el a fost sinofil și a ținut prelegeri despre superioritatea modurilor de guvernare chinezești, cu efectul final că un coleg invidios l-a denunțat autorităților, un mandat de arestare a fost emis pe numele său și a fost nevoit să fugă pentru a-și salva viața.

4. Câteva enunțuri clasice, mai ales în ceea ce privește America de Nord, se găsesc în: Chinard, 1913; Healy, 1958, Berkhofer, 1978a, 1978b; Dickason, 1984; McGregor, 1988; Cro, 1990; Pagden, 1993; Sayre, 1997; Franks, 2002.

5. De exemplu, Grinde, 1977; Johansen, 1982, 1998; Grinde și Johansen, 1990; Mann, 1992; Levy, 1996; Tooker, 1988, 1990; și *cf.* Graeber, 2007. Literatura se axează însă pe impactul ideilor indigene asupra

coloniștilor americani și s-a împotmolit într-o polemică despre „influența” concretă a confederației politice Haudenosaunee asupra Constituției americane. Teza inițială era mult mai amplă, sugerând că, de fapt, coloniștii europeni din Americi au ajuns să se considere „americani” (mai degrabă decât englezi, francezi sau olandezi) doar atunci când au început să adopte anumite elemente ale normelor și sensibilităților indigene, de la tratarea cu indulgență a copiilor până la idealurile de autoguvernare republicană.

6. Alfani și Frigeni, 2016.

7. Cea mai bună sursă în limba engleză despre aceste dezbateri este Pagden, 1986.

8. Unul dintre rivalii lui Rousseau în concursul de eseuri, marchizul d’Argenson, care nu a reușit nici el să câștige un premiu, a adus exact acest argument: monarhia permitea cea mai adevărată egalitate, susținea el – și mai ales monarhia absolutistă, deoarece toți sunt egali în fața puterii absolute a regelui.

9. Lovejoy și Boas (1935) compilează și comentează toate textele relevante.

10. După cum sugerează Barbara Alice Mann (într-o comunicare personală), este posibil ca femeile burgheze să fi apreciat în mod deosebit *Relatările iezuiților*, pentru că puteau, astfel, să citească despre discuțiile privind libertatea sexuală a femeilor într-o formă care era pe deplin acceptabilă pentru Biserică.

11. David Allen Harvey (2012, pp. 75-76), de exemplu, plasează *Dialogurile* lui Lahontan (la care ne vom referi mai jos) în aceeași categorie literară cu operele lui Diderot și Rousseau, scriitori care nu au avut aproape nicio experiență directă cu populațiile amerindiene, dar care le-au invocat ca pe un „Celălalt construit discursiv prin intermediul căruia să pună sub semnul întrebării obiceiurile și civilizația europeană”. Vezi și Pagden, 1983, 1993.

12. Rareori pare să se gândească cineva că (1) există un număr limitat de argumente logice care pot fi invocate, iar în condiții similare, niște oameni inteligenți vor găsi abordări retorice similare și (2) este probabil ca scriitorii europeni instruiți în literatura clasică să fi fost impresionați în mod special de argumente ce le aminteau de cele pe care le cunoșteau deja din retorica greacă sau romană. Evident, astfel de relatări nu erau transcrieri exacte ale conversațiilor originale, dar afirmația că nu au nicio legătură cu acestea pare la fel de absurdă.

13. Tehnic vorbind, huronii erau o confederație de limbă irocheză, care exista în momentul sosirii francezilor, dar care s-a risipit mai târziu, în urma atacurilor irochezilor din sud, reorganizându-se apoi sub numele wyandot sau wendat, împreună cu refugiați din confederațiile petunilor și neutrilor. Descendenții lor contemporani preferă denumirea de wendat (se pronunță „wen-dot”), spunând că „huron” a fost inițial o insultă, însemnând (în funcție de sursă) fie „cu părul ca de porc”, fie „împuțit”. Sursele de la acea vreme folosesc în mod regulat „huron” și, cu toate că am urmat exemplul Barbarei Mann, înlocuindu-l cu „wendat” atunci când i-am citat pe vorbitorii indigeni, precum Kandiaronk, l-am păstrat în sursele europene.

14. Biard, 1611, pp. 173-174, citat în Ellingson, 2001, p. 51.

15. Recoleții erau o ramură a ordinului franciscan, care depunea jurământ de sărăcie, și au fost printre primii misionari trimiși în Noua Franță.

16. Sagard, 1939 [1632], p. 192.

17. *Ibid.*, 88-89.

18. Wallace, 1958; *cf.* și Graeber, 2001, capitolul 5.

19. *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France 1610-1791*, ed. Reuben Gold Thwaites (în continuare: *JR*), vol. 6, pp. 109-110/241. Cuvântul *șef* este folosit fără discriminare în sursele franceze pentru orice bărbat aflat într-o poziție de autoritate, fie că este vorba despre un simplu șef de ceată sau de sat, fie de deținătorul unui rang oficial în Confederația Wendat sau Haudenosaunee.

20. *JR*, vol. 28, p. 47.

21. *JR*, vol. 28, pp. 48-49; *cf. JR*, vol. 10, pp. 211-221.

22. *JR*, vol. 28, pp. 49-50. Iată un alt părinte iezuit ce revine la tema măgarului: „Nimic nu este mai greu decât să ții în frâu triburile din America. Toți acești barbari se călăuzesc după legea măgarilor

sălbatici – ei se nasc, trăiesc și mor într-o libertate fără opreliști; nu știu ce înseamnă frâu sau căpăstru. La ei, înfrânarea patimilor este privită ca o mare glumă, pe când a da frâu liber simțurilor este o filosofie măreață. Legea Domnului nostru este foarte departe de această decădere; ea ne pune hotare și ne prescrie limite, pe care nu le putem încălca fără a-L mânia pe Dumnezeu și rațiunea" (*JR*, vol. 12, pp. 191-192).

23. *JR*, vol. 5, p. 175.
24. *JR*, vol. 33, p. 49.
25. *JR*, vol. 28, pp. 61-62.
26. *JR*, vol. 15, p. 155, și în Franks, 2002, p. 4; *cf*. Blackburn, 2000, p. 68.
27. De asemenea, acestea au fost acceptate în mod inegal. Majoritatea iezuiților încă subscriau la vechea doctrină renascentistă conform căreia „sălbaticii" fuseseră cândva la un nivel superior de grație și civilizație și decăzuseră (Blackburn, 2000, p. 69).
28. O amplă trecere în revistă a literaturii, realizată de Ellingson (2001), constată că este complet nefondată opinia că observatorii europeni îi romanțau de obicei pe cei pe care îi considerau sălbatici; chiar și relatările cele mai marcat pozitive aveau tendința să fie destul de nuanțate, recunoscându-le atât virtuțile, cât și viciile.
29. Conform unor surse de la acea vreme și tradițiilor orale wendat (Steckley, 1981).
30. Cronicile oficiale susțin că s-a convertit la sfârșitul vieții și este adevărat că a fost înmormântat creștinește în biserica Notre-Dame din Montréal, dar Mann susține în mod convingător că povestea convertirii pe patul de moarte și a înmormântării probabil a fost o simplă manevră politică a misionarilor (Mann, 2001, pp. 53-53).
31. Chinard, 1931; Allen, 1966; Richter, 1972; Betts, 1984, pp. 129-136; Ouellet, 1990, 1995; White, 1991; Basile, 1997; Sayre, 1997; Muthu, 2003, pp. 25-29; Pinette, 2006; dar, pentru o excepție semnificativă, vezi Hall, 2003, pp. 160 și urm.
32. Sioui, 1972, 1992, 1999; Steckley, 1981, 2014, pp. 56-62; Mann, 2001.
33. Mann, 2001, p. 55.
34. *Ibid*., pp. 57-61.
35. 1704, pp. 106-107. Referințele citate se referă la ediția engleză din 1735 a volumului *Dialogues*, dar traducerea în acest caz este o combinație între aceasta, cea a lui Mann (2001, pp. 67-68) și cea proprie. Traducerile de mai jos ne aparțin, pe baza ediției din 1735.
36. „Presupunând că este atât de puternic și de mare, cât de probabil este ca o ființă așa de indescifrabilă să se fi prefăcut în om, să fi trăit în mizerie și să fi murit în infamie doar pentru a plăti pentru păcatul unei creaturi ticăloase, la fel de inferioară lui precum este musca inferioară soarelui și stelelor? Cum rămâne cu puterea sa fără margini? La ce i-ar fi folosit și cum ar fi folosit-o? În ce mă privește, mie mi se pare că a crede într-o înjosire de această natură înseamnă să ne îndoim de anvergura neînchipuită a atotputerniciei sale, făcând în același timp presupuneri fantasmagorice despre noi înșine." (Citat în Mann, 2001, p. 66)
37. Bateson, 1935, 1936.
38. Sahlins, 1999, pp. 402, 414.
39. Allan, 1966, p. 95.
40. Ouellet, 1995, p. 328. După o pauză, un alt val de piese similare cu eroi indieni au fost produse în anii 1760: *La Jeune Indienne* (1764) de Chamfort și *Le Huron* (1768) de Marmontel.
41. Vezi Harvey (2012) pentru un bun rezumat recent al impactului perspectivelor străine, reale și imaginare, asupra gândirii sociale în Iluminismul francez.
42. Expresia îi aparține lui Pagden (1983).
43. Deci, Etienne, 1876; *cf*. Kavanagh, 1994. În 1752, cam în aceeași perioadă în care a apărut a doua ediție a lui de Graffigny, un fost soldat, spion și regizor de teatru pe nume Jean-Henri Maubert de Gouvest a lansat și el un roman intitulat *Lettres iroquoises*, corespondența unui călător irochez imaginar pe nume Igli, care a avut, de asemenea, un succes uriaș.
44. „Fără aur este cu neputință să dobândești vreo bucată din acest pământ pe care natura l-a dat în comun

tuturor oamenilor. Fără a avea ceea ce ei numesc proprietate, este cu neputință să ai aur și, printr-o inconsecvență care este un afront adus bunului-simț natural și care exasperează rațiunea, această nație înfumurată, călăuzită de un cod al onoarei găunos, născocit în întregime de ea însăși, socotește că e o rușine să primești de la oricine altcineva în afară de suveran tot ceea ce este de trebuință pentru a-ți asigura viața și poziția." (de Graffigny, 2009 [1747], p. 58)

45. Meek, 1976, pp. 70-71. Turgot scria în ajunul revoluției industriale. Evoluționiștii de mai târziu vor înlocui pur și simplu „industrial" cu „comercial". În Lumea Nouă nu a existat, de fapt, nicio societate pastorală, dar, cumva, primii evoluționiști nu au părut să considere acest lucru o problemă.
46. Trebuie remarcat faptul că întrebarea este formulată în termeni tradiționali: se presupune că artele și științele nu progresează, ci mai degrabă că sunt în curs de restaurare pentru a reveni la gloria lor de odinioară (presupus străveche). Abia în deceniul următor noțiunile de progres au devenit larg acceptate.
47. Aceasta este a treia notă de subsol din *Discurs asupra științelor și artelor*, numit uneori „Primul discurs". Eseul lui Montaigne „Despre canibali", scris în 1580, pare să fie primul care ia în considerare perspectivele amerindienilor asupra societăților europene, vizitatorii tupinambá punând la îndoială arbitrarul autorității regale și întrebându-se de ce persoanele fără adăpost nu dau foc conacelor celor bogați. Faptul că atât de multe societăți păreau să mențină pacea și ordinea socială fără instituții coercitive sau chiar, aparent, fără niciun fel de instituții formale de guvernare le-a atras atenția observatorilor europeni încă de la bun început. Leibniz, de exemplu, care, după cum am văzut, promovase de mult timp modelele chinezești de birocrație ca fiind întruchiparea unei funcționări raționale a statului, a considerat că acesta era elementul cu adevărat semnificativ în mărturia lui Lahontan: posibilitatea ca aparatul de stat să nu fie, până la urmă, deloc necesar (Ouellet, 1995, p. 323).
48. Rousseau, 1984 [1754], p. 109 [ed.rom.: pp. 77-78].
49. Rousseau se descria ca un cititor avid de jurnale de călătorie și citează din Lebeau, care, practic, îl rezumă pe Lahontan, precum și din *L'Arlequin sauvage* (Allan, 1966, pp. 97-98; Muthu, 2003, pp. 12-13, 25-28; Pagden, 1983, p. 33). Este extrem de puțin probabil ca Rousseau să nu-l fi citit pe Lahontan în original, deși chiar dacă nu ar fi făcut-o ar însemna doar că a ajuns la aceleași argumente în mod indirect.
50. Alte exemple: „Cultivarea pământului a dus în chip necesar la împărțirea lui, iar de la proprietate, odată recunoscută, s-a ajuns la primele reguli de justiție. Căci, pentru a da fiecăruia ce este al său, trebuie ca fiecare să poată avea ceva; în afară de aceasta, cum oamenii începeau să privească spre viitor și cum toți se vedeau având unele bunuri de pierdut, nu exista niciunul care să nu se teamă de răzbunare pentru răul ce l-ar fi putut face altuia" [ed.rom.: pp. 87-88]. Comparați acest pasaj cu argumentația lui Kandiaronk, citată mai sus, potrivit căreia indienii wendat au evitat în mod intenționat divizarea patrimoniului, pentru că nu doreau să creeze un sistem juridic coercitiv. Montesquieu a făcut aceeași observație în discuția despre osage, notând că „împărțirea pământurilor este ceea ce sporește cu precădere codul civil. Printre popoarele care nu au făcut această împărțire există foarte puține legi civile" – observație ce pare să fi izvorât parțial din conversația lui Montesquieu cu membrii unei delegații osage care a vizitat Parisul în 1725 (Burns, 2004, p. 362).
51. Vezi Graeber, 2011, pp. 203-207.
52. Rousseau însuși a fugit de acasă la o vârstă fragedă, scriindu-i tatălui său, un ceasornicar elvețian, că aspiră să trăiască „fără ajutorul altora".
53. Barruel, 1799, p. 104. Citatul provine dintr-o broșură anti-Illuminati, pretinzând că acesta ar fi „Codul Illuminati", iar întregul context este atât de învăluit în zvonuri și acuzații, încât nici măcar nu putem fi siguri că sursele noastre nu au inventat totul; dar, într-un fel, nici nu prea contează, din moment ce ideea principală este că dreapta a văzut în ideile lui Rousseau o sursă de inspirație pentru activitatea revoluționară de stânga.
54. Nu este în întregime limpede dacă doctrina acestor Illuminati a fost una revoluționară, de vreme ce Weishaupt însuși a negat-o mai târziu – după ce societatea a fost interzisă și el a fost alungat din Bavaria – și a caracterizat-o drept pur reformistă; dar adversarii săi au insistat, bineînțeles, că aceste proteste erau nesincere.

55. Diferența-cheie este că Rousseau vede progresul ca subminând o natură umană esențialmente benevolentă, în timp ce gândirea conservatoare clasică tinde către ideea că acesta a subminat moravurile tradiționale și formele de autoritate care fuseseră anterior capabile să controleze aspectele mai puțin benigne ale naturii umane.
56. Există, cu siguranță, o tendință în toată această literatură ca, atunci când sunt prezentate societăți necunoscute, să le tratăm ori ca fiind în întregime bune, ori în întregime rele. Columb făcea deja acest lucru în anii 1490. Tot ceea ce spunem aici este că asta nu înseamnă că nimic din ceea ce s-a relatat vreodată nu a avut vreo legătură cu perspectivele reale ale celor întâlniți.
57. Chinard, 1913, p. 186, traducere după Ellingson, 2001, p. 383. Un pasaj similar: „Răzvrătiți împotriva tuturor silniciilor, a tuturor legilor, a tuturor ierarhiilor, baronul Lahontan și sălbaticul său american sunt anarhiști în adevăratul sens al cuvântului. Dialogurile cu un sălbatic nu sunt nici un tratat politic, nici o disertație savantă, ci semnalul de alarmă al unui jurnalist revoluționar; Lahontan deschide calea nu doar pentru Jean-Jacques Rousseau, ci și pentru părintele Duchesne și pentru revoluționarii socialiști moderni și toate acestea cu doar zece ani înainte de moartea lui Ludovic al XIV-lea” (1913, p. 185, traducerea noastră).
58. Ellingson, 2003, p. 383.
59. Construcția „a noastră” presupune, desigur, că amerindienii nu citesc cărți sau că aceia care o fac nu contează.
60. Chinard, 1913, p. 214.
61. „Imaginația lui n-a dat naștere niciunei picturi; inima lui nu are de la el nicio pretenție. Puținele sale nevoi sunt atât de ușor satisfăcute, iar el se află atât de departe de a poseda acele cunoștințe care sunt necesare pentru a-l îndemna să-și dorească mai mult, încât nu poate avea nicio curiozitate sau anticipare... Sufletul său, pe care nimic nu este în măsură să-l tulbure, este în întregime absorbit de simțămintele existenței în prezent, fără să fie tulburat nici măcar de vreo idee despre viitor, care, cu toate acestea, se află atât de aproape; în vreme ce proiectele sale, la fel de limitate ca viziunea sa, cu greu se pot întinde până la sfârșitul zilei. Aceasta este, chiar și în prezent, anvergura orizontului de previziune al nativului din Caraibe; el își va vinde, fără a fi deloc prevăzător, patul de bumbac în care s-a trezit de dimineață și va veni plângând în fiecare seară să-l cumpere din nou, fără măcar să poată anticipa că i-ar putea fi de folos în noaptea următoare.” (Rousseau, 1984 [1754], p. 90)
62. „Fraternitatea” ar putea părea ciudată aici, cel puțin în ceea ce privește influențele amerindiene – deși se poate argumenta că ea este un ecou al răspunderii pentru ajutor și sprijin reciproc, despre care observatorii americani au comentat atât de des. În *Despre spiritul legilor*, Montesquieu subliniază foarte bine sentimentul de devotament fratern în rândul populației osage, iar cartea sa a avut o puternică influență asupra celor care au formulat teorii politice, atât în timpul Revoluției Americane, cât și în timpul Revoluției Franceze; după cum vom vedea în capitolul 11, Montesquieu însuși pare să se fi întâlnit cu membrii unei delegații osage aflată în vizită la Paris, iar observațiile sale s-ar putea baza pe o comunicare directă cu ei (Burns, 2004, pp. 38, 362).
63. În sensul că femeile controlau pământul și produsele sale, precum și majoritatea celorlalte resurse de producție, dar bărbații controlau majoritatea funcțiilor politice importante.

3. Dezgheța rea erei glaciare

1. Descrierea de referință, până în secolul al XIX-lea, a fost cea a lui James Ussher, arhiepiscop de Armagh, publicată pentru prima dată în 1650, deși este important de menționat că nimeni altul decât sir Isaac Newton a propus un calcul alternativ, sugerând că data reală era 3988 î.Hr.

2. Expresia o datorăm descrierii făcute de Thomas Trautmann (1992) acestei „revoluții a timpului”. Deși domeniul antropologiei a luat ființă în „deceniul lui Darwin” (adică între publicarea *Originii speciilor*, în 1859, și cea a *Originii omului*, în 1871), nu darwinismul, ci săpăturile arheologice au fost cele care au stabilit scara temporală a preistoriei umane așa cum o cunoaștem azi. Geologia a deschis calea, înlocuind viziunea de inspirație biblică a genezei Pământului ca o serie de răsturnări titanice bruște cu o descriere mai mecanicistă și mai graduală a originilor planetei noastre. Studii mai detaliate despre dezvoltarea timpurie a preistoriei științifice și despre modul în care dovezile fosile și uneltele de piatră au fost încadrate pentru prima dată în această cronologie extinsă a vieții pe Pământ pot fi găsite în Schnapp, 1993, și Trigger, 2006.

3. Principalele concluzii sunt rezumate în Scerri *et al*., 2018. Pentru o prezentare accesibilă, vezi și articolul de fond al lui Scerri din *New Scientist*, publicat online (25 aprilie 2018) cu titlul „Origin of our species: Why humans were once so much more diverse”.

4. Sahara pare să fi acționat ca un fel de ușă turnantă pentru evoluția umană, înverzindu-se periodic și apoi uscându-se din nou odată cu avansul/retragerea ciclică a ploilor musonice, deschizând și închizând porțile de interacțiune între părțile nordice și cele sudice ale continentului african (vezi Scerri, 2017).

5. Geneticienii presupun, în mod rezonabil, că a avut loc, într-adevăr, un amestec genetic semnificativ.

6. Green *et al*., 2010; Reich *et al*., 2010. Dovezile fosile ne spun că primele migrații ale oamenilor moderni care au părăsit Africa au început în urmă cu 210.000 de ani (Harvati *et al*., 2019), dar acestea au fost adesea timide și de scurtă durată, cel puțin până când au început dispersările mai decisive ale speciei noastre, în jurul anului 60.000 î.Hr.

7. Vânătorii-culegători recenți și cei din vechime, după cum vom vedea, oferă o gamă enormă de posibilități, de la grupuri egalitariste precum ju/’hoansi din Kalahari, mbendjele bayaka din Congo sau agta din Filipine la grupuri ierarhice precum populațiile de pe coasta de nord-vest a Canadei, calusa din Florida Keys sau guaicurú din Paraguay, care trăiesc în păduri (aceste din urmă grupuri, departe de a fi egalitariste, sunt cunoscute pentru faptul că în mod tradițional au deținut sclavi și au trăit în societăți ierarhizate). A prezenta un anumit subgrup de vânători-culegători recenți drept emblematici pentru „societatea umană timpurie” înseamnă, în esență, a ignora deliberat argumentele care îți contrazic teoria.

8. Blaffer Hardy, 2009.

9. Will, Conard și Tryon, 2019, cu referințe suplimentare.

10. Pentru analize și critici importante ale ideii de „revoluție umană”, vezi McBrearty și Brooks, 2000; Mellars *et al*., 2007.

11. Sintagma *figurină Venus* este încă utilizată pe scară largă, dar are legături cu rasismul științific din secolul al XIX-lea și de la începutul secolului XX, când se făceau comparații directe între imaginile preistorice și anatomia indivizilor moderni considerați specimene vii ale omenirii în formele ei „primitive”. Un exemplu tragic este povestea vieții Sarei Baartman, o femeie khoikhoi care a fost expusă în Europa ca „pocitanie” din cauza feselor sale mari, sub numele de scenă „Venus Hotentota”. Vezi Cook, 2015.

12. Renfrew, 2007.

13. Argumentele împotriva excepționalismului european au fost prezentate de Sally McBrearty și Alison Brooks într-o publicație-cheie (2000); de atunci, ele au fost completate de descoperirile din Asia de Sud (James și Petraglia, 2005) și din Africa (Deino *et al*., 2018).

14. Shipton *et al*., 2018.

15. Aubert *et al*., 2018.

16. Este posibil ca asta să fi inclus și artă rupestră; Hoffmann *et al*., 2018.

17. Încercări recente de estimare a populației umane globale la începutul paleoliticului superior (numit aurignacian) sugerează un număr mediu de doar 1.500 de persoane pentru întreaga Europă Centrală și de Vest, ceea ce este extrem de puțin; Schmidt și Zimmermann, 2019.

18. Pentru relația dintre densitatea demografică și intensificarea schimburilor culturale în Europa paleoliticului superior, vezi argumentele lui Powell, Shennan și Thomas (2009).

19. În mod evident, aceasta este doar o soluție de ultimă instanță și, de obicei, se aplică măsuri extreme care garantează că ea este cu adevărat necesară: în Madagascarul rural, de exemplu, când poliția era efectiv absentă, regula obișnuită prevedea că o astfel de persoană putea fi linșată numai dacă părinții săi își dădeau mai întâi consimțământul – ceea ce, de obicei, era eficient ca modalitate de a o alunga pur și simplu pe persoana respectivă din oraș (D. Graeber, observație pe teren).
20. Boehm, 1999, pp. 3-4.
21. Inițial s-a crezut în mod eronat că ar fi vorba de un băiat și o fată; pentru noi dovezi genetice în acest sens, vezi Sikora *et al*., 2017.
22. Din nou, studiile genetice moderne având ca obiect mormântul colectiv de la Dolní Věstonice au confirmat identitatea masculină în cazul tuturor celor trei seturi de oseminte, identitate care fusese anterior pusă la îndoială; Mittnik, 2016.
23. Dovezile din aceste diverse situri sunt rezumate și evaluate în mod util în Pettitt, 2011, cu referințe suplimentare; vezi și Wengrow și Graeber, 2015.
24. Vezi, de exemplu, White, 1999; Vanhaeren și D'Errico, 2005. Moștenirea nu este nici pe departe singura explicație posibilă pentru asocierea bogăției cu copiii: în multe societăți în care bogăția circulă liber (de exemplu, acolo unde este imposibil din punct de vedere social să refuzi o cerere de a-i da unui admirator colierul sau brățara), o mulțime de ornamente ajung să împodobească copii, pentru a nu mai circula. Dacă podoabele minuţios lucrate au fost îngropate pentru a fi scoase din circulație, şi nu pentru a crea diferențe care să iște invidii, îngroparea lor alături de copii ar putea fi modalitatea ideală de a realiza acest lucru.
25. Schmidt, 2006; iar pentru un rezumat bun, vezi și https://www.dainst.blog/the-tepe-telegrams
26. Așa cum se hazardează să sugereze Haklay și Gopher, 2020, pe baza unor regularități geometrice și a unor corespondențe găsite între planurile de ansamblu ale celor trei mari incinte; dar rămân îndoieli, deoarece studiul lor nu ia în considerare secvențele de construcție complexe și dinamice care se află în spatele incintelor și compară faze de construcție care nu sunt strict contemporane.
27. Acemoğlu și Robinson, 2009, p. 679; vezi și Dietrich *et al*., 2019; Flannery și Marcus, 2012, pp. 128-131.
28. Pentru caracterul monumental al structurilor din mamut în mediul lor din era glaciară, vezi Soffer, 1985; Iakovleva, 2015, pp. 325, 333. După cum observăm mai jos, cercetările actuale realizate de Mikhail Sablin, Natasha Reynolds și colegii lor arată că denumirile „case de mamut" sau „locuințe" ar putea fi înșelătoare în unele cazuri; de fapt, destinațiile precise ale acestor structuri impresionante ar fi putut varia considerabil în funcție de regiuni și perioade (vezi și Pryor *et al*., 2020). Pentru îngrăditurile masive din lemn ca dovadă a unor mari adunări sezoniere, vezi Zheltova, 2015.
29. Sablin, Reynolds, Iltsevich și Germonpré (manuscris în curs de apariție; ne-a fost pus la dispoziție prin amabilitatea Natashei Reynolds).
30. *Ibid.*
31. De fapt, chiar și copiii mici au de obicei mult mai multă imaginație și, după cum știm cu toții, își petrec o parte considerabilă din timp construind roluri alternative și lumi simbolice în care să poposească. Robert L. Kelly, în magistrala cercetare a „spectrului de căutare a hranei", a oferit o expunere clară a problemei privind stereotipizarea populațiilor primitive, îndemnând la un studiu al „preistoriei vânătorilor-culegători în alți termeni decât în cei ai unor contraste tipologice largi, cum ar fi generalizat *versus* specializat, simplu *versus* complex, stocare *versus* nestocare sau întoarcere imediată *versus* întârziată" (2013, p. 274). Cu toate acestea, observăm că, în cea mai mare parte a studiului său, și Kelly menține o astfel de dihotomie amplă între vânătorii-culegători „egalitari" și cei „neegalitari", reprezentând tipuri distincte de societate, cu caracteristici interne presupuse a fi fixe (tabulată ca un contrast binar între formele „simple" și cele „complexe"; Kelly, 2013, p. 242, tabelul 9-1).
32. Istoricul britanic Keith Thomas, de exemplu, a compilat o listă întreagă de respingeri ocazionale ale creștinismului din surse medievale și renascentiste engleze. „Episcopul de Exeter se plângea, în 1600, că în dieceza sa era «la ordinea zilei să se dezbată dacă există sau nu un Dumnezeu»... În Essex se spunea că un bărbat însurat din Bradwell-near-the-Sea «susținea că toate vin de la natură și afirma acest

lucru în calitate de ateu»... La Wing, Rutland, în 1633, Richard Sharpe a fost acuzat că ar fi spus că «nu există Dumnezeu și că nu are niciun suflet de mântuit». În Durham, în 1635, s-a consemnat cazul lui Brian Walker, care, atunci când a fost întrebat dacă nu are frică de Dumnezeu, a replicat că «eu nu cred că există nici Dumnezeu, nici Diavol; și nici nu voi crede altceva decât ceea ce văd», iar ca alternativă la Biblie, el a recomandat «cartea numită Chaucer».” (1978, p. 202) Diferența, desigur, este că, în timp ce exprimarea unor astfel de opinii în rândul băștinașilor winnebago te-ar fi putut face să ajungi de râsul tuturor, în timpul domniei reginei Elisabeta sau a regelui James asta te putea băga serios în bucluc – după cum o dovedește faptul că de majoritatea acestor oameni am aflat datorită documentelor de la judecată.

33. Beidelman, 1971, pp. 391-392. Descrierea pornește de la premisa că profeții sunt bărbați, dar există și cazuri documentate de profeți de sex feminin. Douglas Johnson (1997) oferă o istorie completă a profeților nuer de la începutul secolului XX.

34. Lévi-Strauss, 1967 [1944], p. 61.

35. Lee și Devore, 1968, p. 11. Merită remarcat, poate, că Lévi-Strauss a oferit un epilog uitat la *Man the Hunter*, care nu mai este citit.

36. Formicola (2007) trece în revistă dovezile; vezi și Trinkaus, 2018; Trinkaus și Buzhilova, 2018.

37. Acesta este modelul general (Pettitt, 2011). Desigur, nu este general valabil – piticul de la Romito, de exemplu, nu pare să fi fost îngropat cu obiecte funerare.

38. Arheologii au observat corelații spațiale strânse între marile situri de adunare din paleoliticul superior (magdalenian) din Périgordul francez și punctele de „gâtuire” naturală de-a lungul râurilor Dordogne și Vézère, cum ar fi vadurile sau meandrele: poziții ideale pentru interceptarea turmelor de reni în timpul migrațiilor sezoniere (White, 1985). În nordul Spaniei, faimoasele situri rupestre de la Altamira și Castillo au fost identificate de mult ca locuri de adunare, pe baza poziției lor topografice și a preponderenței resurselor sezoniere – cerb, ibex și crustacee printre resturile de animale găsite acolo (Straus, 1977). În „stepa mamutului” periglaciară din centrul Rusiei, așezări spectaculos de mari, precum Mejirici și Mezin – cu locuințele lor din oase de mamut, beciurile adânci pentru depozitare și numeroase dovezi care atestă existența artei și comerțului –, erau aliniate de-a lungul sistemelor fluviale majore (Nipru și Desna), care canalizau, de asemenea, deplasările anuale pe direcția nord-sud ale bizonilor, cailor, renilor și mamuților (Soffer, 1985). În mod similar, dealurile Pavlov din sudul Moraviei, unde se află Dolní Věstonice, au făcut cândva parte dintr-o centură îngustă de pădure-stepă, care lega zonele nonglaciare din estul și vestul Europei (vezi contribuțiile lui Jiří Svoboda, în Roebroeks *et al*., 2000). Locuirea pe tot parcursul anului a fost cu siguranță posibilă în unele dintre aceste locuri, dar densitatea populației este posibil să fi fluctuat semnificativ de la un anotimp la altul. Recent, arheologii au început să utilizeze tehnici analitice mai precise – cum ar fi studiul microscopic al tiparelor de creștere a dentiției și coarnelor animalelor, precum și măsurarea indicatorilor geochimici indirecți ai variației sezoniere, cum ar fi procentajele izotopilor stabili în rămășițele de animale – pentru a determina tiparele de migrație și regimurile alimentare ale vânatului (pentru un studiu util, vezi Prendergast *et al*., 2018).

39. Lang *et al.* 2013; L. Dietrich *et al.*, 2019 (pietrele de măcinat, bolurile de piatră, ciocănelele de mână, pisăloagele și mojarele se găsesc într-un număr impresionant la Göbekli Tepe); vezi și O. Dietrich *et al*., 2012.

40. Parker Pearson (2012) oferă un studiu detaliat și o interpretare a arheologiei de la Stonehenge, inclusiv rezultatele recentelor lucrări pe teren. Argumentul în favoarea ideii de aristocrație neolitică se bazează pe analiza atentă și datarea rămășițelor umane asociate cu diferite faze ale construcției ansamblului Stonehenge, care se dovedesc a fi în concordanță cu ideea că primul cerc de piatră a fost legat de un cimitir pentru persoane de rang înalt, unde au fost înhumate rămășițele incinerate ale unei familii nucleare, pe la începutul mileniului III î.Hr. Modificările și reconstrucțiile ulterioare, inclusiv încorporarea unor blocuri masive din piatră de nisip, au fost aparent legate de ritualuri mortuare continue, pe măsură ce, se presupune, descendența aceleiași familii a crescut ca mărime și statut de-a lungul secolelor.

41. Pentru renunțarea la cultivarea cerealelor în Marea Britanie preistorică în perioadele de construcție a monumentelor megalitice, vezi Stevens și Fuller, 2012; pentru caracterul sezonier al consumului de carne în mijlocul iernii la Durrington Walls, așa cum a fost detectat din rămășițele dentare, vezi Wright *et al*., 2014.
42. Viner *et al*., 2010; Madgwick *et al*., 2019.
43. Firește, oamenii nu sunt singurii în această situație. Și în cazul altor primate, cum ar fi cimpanzeii și bonobo, dimensiunea și structura cetelor variază în funcție de sezon, după distribuția schimbătoare a resurselor comestibile, primatologii numind asta sisteme de „fisiune-fuziune” (Dunbar, 1988). La fel se întâmplă, de fapt, și la tot felul de alte animale gregare. Dar Mauss se referea la ceva categoric diferit și la acest aspect ne raportăm noi aici. Doar în cazul oamenilor astfel de alternanțe implică și schimbări corespunzătoare în organizarea morală, juridică și rituală. Nu doar alianțele strategice, ci și sisteme întregi de roluri și de instituții sunt susceptibile să fie periodic dezasamblate și reconstruite, permițând moduri de viață mai mult sau mai puțin concentrate în diferite perioade ale anului.
44. Mauss și Beuchat 1979 [1904-1905]. Este demn de remarcat faptul că nu politica a fost aspectul variațiilor sezoniere pe care au ales ei să-l sublinieze, fiind mai degrabă preocupați de contrastul dintre aranjamentele seculare și cele ceremoniale și de efectele pe care le avea acesta asupra conștiinței de sine a grupului. De exemplu: „Iarna este un anotimp în care societatea eschimoșilor este foarte concentrată și se află într-o stare continuă de agitație și hiperactivitate. Deoarece indivizii intră îndeaproape în contact unii cu alții, interacțiunile lor sociale devin mai frecvente, mai continue și mai coerente; se fac schimburi de idei; sunt reînviate și consolidate reciproc sentimente. Prin existența și activitatea lui constantă, grupul devine mai conștient de el însuși și își asumă un loc mai important în conștiința indivizilor” (p. 76).
45. Cu siguranță nu este o coincidență faptul că o mare parte din arta kwakiutl se joacă vizual cu relația dintre „nume”, „persoană” și „rol” – relații deschise examinării prin practicile lor sezoniere (Lévi-Strauss, 1982).
46. Lowie, 1948, p. 18.
47. „Nu găsim în aceste societăți militare din Marile Câmpii germenii dreptului și ai statului. Constatăm că germenii au germinat și au crescut. Ele sunt comparabile cu statul nostru modern, nu anterioare lui, iar ceea ce pare a fi problema importantă de studiat nu este investigarea modului în care a decurs una din cealaltă, ci ce au în comun și ar putea să arunce lumină asupra naturii dreptului și a statului.” (Provinse, 1937, p. 365)
48. Mare parte din restul eseului lui Lowie se concentrează asupra rolului șefilor, argumentând că puterea liderilor politici asupra societăților „anarhice” din Americi a fost atât de atent circumscrisă tocmai pentru a exclude apariția unor structuri permanente de coerciție. În măsura în care acolo s-au dezvoltat state indigene, a conchis el, acest lucru ar fi putut surveni doar prin puterea profeției: promisiunea unei lumi mai bune, cu figuri religioase care își revendicau autoritatea direct de la zei. O generație mai târziu, Pierre Clastres a adus aproape exact același argument în eseul său din 1974 *Societatea contra statului*. El îl urmează atât de îndeaproape pe Lowie, încât este imposibil să nu se fi inspirat direct. În timp ce Lowie este acum aproape uitat, Clastres este ținut minte pentru că a afirmat că societățile fără stat nu reprezintă un stadiu evolutiv, care nu cunoaște o organizare superioară, ci se bazează pe respingerea conștientă și întemeiată pe principii a autorității coercitive. Interesant e că singurul element care nu a fost preluat de Clastres de la Lowie este cel al variațiilor sezoniere ale modurilor de autoritate; și asta în ciuda faptului că Clastres însuși s-a concentrat mult timp asupra societăților amazoniene, care aveau, de fapt, structuri foarte diferite în diverse perioade ale anului (vezi Maybury-Lewis [ed.], 1979). O obiecție obișnuită și logică la argumentul lui Clastres, care rămâne extrem de influent, este întrebarea: cum ar fi putut societățile amazoniene să se organizeze în mod conștient împotriva apariției unor forme de autoritate pe care nu le experimentaseră niciodată în realitate? Ni se pare că readucerea în dezbatere a variațiilor sezoniere contribuie semnificativ la rezolvarea acestei dileme.
49. Regii sau lorzii sezonieri, precum „John Barleycorn” – o variantă a conducătorului sacru, menit să-și

încheie mandatul și să fie ucis în fiecare an la vremea recoltei –, sunt și astăzi figuri de referință ale folclorului britanic, dar părerile sunt foarte împărțite când vine vorba despre vechimea lor, înainte de primele mențiuni scrise, din secolul al XVI-lea. Omniprezența unor astfel de „regi temporari” în miturile și legendele europene, africane, indiene și greco-romane a fost subiectul cărții a III-a din *Creanga de aur* a lui James Frazer, pe care acesta a intitulat-o „Zeii muritori”.

50. Poate că unul dintre motivele pentru care lucrarea publicată (Lowie, 1948) a fost dată uitării este titlul deloc inspirat: „Some aspects of political organisation among the American Aborigines”.

51. Knight, 1991.

52. Temă aprofundată de D. Graeber în „Notes on the politics of divine kingship: Or, elements for an archaeology of sovereignty”, în Graeber și Sahlins, 2017, capitolul 7.

53. În ceea ce privește „carnavalescul”, textul clasic este *François Rabelais și cultura populară în Evul Mediu și în Renaștere* (1940) al lui Bahtin.

54. Nu este aici locul potrivit pentru a intra în detalii despre istoria acestor dezbateri, dar e interesant de observat că ele izvorăsc direct din cercetările lui Mauss legate de sezonalitate, pe care le-a efectuat în coordonare cu unchiul său, Émile Durkheim, considerat întemeietorul sociologiei franceze, în același sens în care Mauss este întemeietorul antropologiei franceze. În 1912, în *Formele elementare ale vieții religioase*, Durkheim s-a bazat pe cercetările lui Mauss legate de societățile aborigene din Australia pentru a pune în contrast ceea ce el numea existența economică obișnuită a cetelor australiene – preocupate mai ales de procurarea hranei – cu „efervescența” adunărilor sezoniere ale acestora, numite *corroboree*. El a argumentat că în entuziasmul *corroboree*-ului le apărea puterea de a crea societatea, ca și cum ar fi fost o forță străină proiectată în spiritele totemice și în emblemele acestora. Aceasta a fost prima formulare a problemei de bază cu care aproape toți teoreticienii au fost nevoiți să se confrunte de atunci: ritualurile sunt deopotrivă momente în care se manifestă structura socială și momente de „antistructură”, în care pot apărea noi forme sociale. Antropologia socială britanică, avându-l în primul rând pe Durkheim ca sursă principală de inspirație teoretică, a abordat această problemă în diferite moduri (în special lucrările lui Edmund Leach, Victor Turner sau Mary Douglas). Cele mai sofisticate și, după părerea noastră, cele mai convingătoare propuneri pentru rezolvarea dilemei sunt, în prezent, teoria lui Maurice Bloch (2008) cu privire la tărâmuri „transcendentale” *versus* „tranzacționale”, precum și argumentul lui Seligman și al colaboratorilor săi (2008) că ritualul creează un domeniu de ordine „subjonctiv” sau „ca și cum”, separat în mod conștient de o realitate care este întotdeauna văzută într-o lumină contrastantă, ca fiind fragmentată și haotică. Ritualul creează o lume ce este evidențiată ca fiind distinctă de viața obișnuită, dar e și locul în care există și se mențin instituții permanente, în esență imaginare (cum ar fi clanurile, imperiile etc.).

55. După cum remarcă Peter Burke (2009, pp. 283-285), ideea că ritualurile de rebeliune erau pur și simplu niște „supape de siguranță” sau modalități de a le permite oamenilor de rând să „elibereze presiunea” este documentată pentru prima dată la numai doi ani după inventarea motorului cu aburi – metafora preferată înainte de aceasta era eliminarea aerului dintr-un butoi cu vin. În același timp, autoritățile medievale erau însă foarte conștiente de faptul că majoritatea răscoalelor țărănești sau a insurecțiilor urbane începeau tocmai în timpul unor astfel de momente rituale. Această ambivalență apare iar și iar. Rousseau considera deja că sărbătoarea populară întruchipa spiritul revoluției. Astfel de idei au fost dezvoltate mai târziu în eseul fundamental al lui Roger Caillois despre „festival”, scris pentru Collège de Sociologie al lui George Bataille (trad. 2001 [1939]). Acesta a avut două versiuni, prima susținând festivalul ca model de eliberare socială revoluționară, iar a doua prezentându-l ca pe un vestitor al fascismului.

4. Oameni liberi, originea culturilor și apariția proprietății private

1. Sau, cel puțin în linii mari, similare ca formă și funcție: specialiștii în analiza uneltelor preistorice din piatră petrec, desigur, mult timp diferențiind „activități” specifice pe baza unei analize fine, însă nici măcar cei care se consideră mai mult „divizori” decât „agregatori” nu ar putea nega similitudinile generale ale tradițiilor paleoliticului superior – aurignacian, gravettian, solutrean, magdalenian, hamburgian și așa mai departe – pe distanțe geografice impresionante. Pentru o discuție recentă despre aceste probleme, vezi Reynolds și Riede, 2019.
2. Schmidt și Zimmerman, 2019.
3. Bird *et al*., 2019; vezi și Hill *et al*., 2011.
4. Acesta a fost unul dintre motivele pentru care nord-americanii au dezvoltat faimosul limbaj al semnelor. Este interesant faptul că, în ambele cazuri, avem de-a face cu sisteme de clanuri totemice, ceea ce ridică întrebarea dacă astfel de sisteme sunt ele însele, în mod tipic, forme de organizare pe distanțe lungi (*cf*. Tooker, 1971). Cel puțin, stereotipul comun conform căruia populațiile „primitive” îi considerau dușmani pe toți cei din afara grupului lor imediat pare a fi complet nefondat.
5. Jordan *et al*., 2016; dar și Clarke, 1978; Sherratt, 2004.
6. Vom vedea exemple în capitolul următor.
7. Putem fi de acord, de exemplu, cu argumentele lui James C. Scott (2017), potrivit căruia există o afinitate între economiile cerealiere și interesele elitelor rapace, care își impun autoritatea prin impozitare, razii și tribut (cerealele fiind o resursă eminamente vizibilă, cuantificabilă, care poate fi însușită și stocată). Cu toate acestea, Scott nu afirmă nicăieri că, în toate cazurile, cultivarea cerealelor va produce un stat: el subliniază pur și simplu că, tocmai din aceste motive pragmatice, majoritatea statelor și imperiilor de succes au ales să promoveze în rândul populațiilor supuse – și adesea să impună – producerea unui număr mic de culturi cerealiere, descurajând în același timp și continuarea unor forme de subzistență mai haotice, mai fluide și, prin urmare, mai greu de gestionat, cum ar fi păstoritul nomad, cultivarea grădinilor sau vânătoarea și culesul sezonier. Vom reveni asupra acestor aspecte în capitolele următoare.
8. Pentru texte de bază: Woodburn, 1982, 1988, 2005.
9. Leacock, 1978; pentru o argumentație mai amplă, Gardner, 1991.
10. *JR*, vol. 33, p. 49. Când Lallemant spune că tribul wendat nu a știut niciodată ce înseamnă interdicția, el se referă, probabil, la legea omenească; membrii wendat erau, fără îndoială, familiarizați cu interdicțiile rituale de un fel sau altul.
11. Prin aceasta ne referim la faptul că puterea lor era în mare parte teatrală – deși, desigur, jucau și un rol consultativ esențial.
12. Modul în care folosim acest termen aici evocă într-o oarecare măsură teoria lansată de Amartya Sen (2001) și Martha Nussbaum (2011) privind „abordarea bazată pe capacități” a bunăstării sociale, care vorbește, de asemenea, despre „libertăți de fond”, cum ar fi capacitatea de a lua parte la activități economice sau politice, de a trăi până la adânci bătrânețe etc.; dar, de fapt, noi am ajuns la acest termen în mod independent.
13. Gough, 1971; vezi și Sharon Hutchinson, 1996, pentru toate implicațiile asupra autonomiei femeilor, până în epoca postcolonială.
14. Evans-Pritchard, 1940, p. 182.
15. Este interesant de remarcat, în această privință, faptul că toate limbile conțin o formă imperativă; nu există oameni, nici măcar în societățile radical antiautoritare, cum ar fi hadza, care să nu știe foarte bine ce înseamnă ordin. În același timp, multe societăți organizează însă clar lucrurile în așa fel încât nimeni nu îi poate da ordine altei persoane în mod sistematic.
16. În acest context, trebuie reamintit că Turgot scria la mijlocul secolului al XVIII-lea, astfel încât majoritatea criteriilor pe care le folosim astăzi pentru a justifica superioritatea „civilizației occidentale” (concept care nu exista la acea vreme) în mod clar nu s-ar aplica: standardele europene în materie de igienă și sănătate publică, de exemplu, erau îngrozitoare, mult mai rele decât cele care predominau în rândul populațiilor „primitive” de la acea vreme; Europa nu avea instituții democratice la care să facă apel, sistemele sale juridice erau barbare după standardele de la nivel mondial (de exemplu, europenii

încă îi întemnițau pe eretici și le ardeau pe rug pe vrăjitoare, ceea ce nu se întâmpla aproape nicăieri altundeva); nivelurile de trai și chiar nivelul de facto al salariilor au fost mai scăzute decât în India, China, Imperiul Otoman sau Persia Safavizilor, până prin anii 1830.

17. Teza că țăranii din Europa medievală munceau în general mai puține ore decât funcționarii americani contemporani a fost avansată pentru prima dată de sociologa americană Juliet Schor, în lucrarea *The Overworked American* (1991). Ea a fost contestată, dar pare să fi trecut testul timpului.

18. Acesta se baza, de fapt, pe scurta sa contribuție la simpozionul „Man the Hunter", care avusese loc cu doi ani înainte. Eseul original a fost retipărit în diverse ediții ale culegerii de texte a lui Sahlins, sub titlul general *Stone Age Economics* (cel mai recent, Sahlins, 2017).

19. Studiile de referință utilizate de Sahlins sunt reunite în Lee și Devore, 1968. Lucrările etnografice anterioare, în schimb, nu au fost aproape niciodată susținute de date statistice.

20. Braidwood, 1957, p. 22.

21. Conceptul de „revoluție neolitică", numită acum mai des „revoluția agricolă", a fost introdus de istoricul australian V. Gordon Childe în anii 1930, acesta afirmând că apariția agriculturii a fost prima dintre cele trei revoluții majore ale civilizației umane, a doua fiind revoluția urbană și a treia revoluția industrială. Vezi Childe, 1936.

22. După cum am văzut în capitolul 1, oamenii continuă să facă, în mod curent, genul acesta de afirmații, dar o fac ignorând în mod flagrant dovezile prezentate de Sahlins, Lee, Devore, Turnbull și mulți alții, aproape ca și cum niciuna dintre aceste cercetări nu ar fi fost publicată vreodată.

23. Această lectură a lui Augustin este de fapt derivată din lucrările ulterioare ale lui Sahlins (1996, 2008). La vremea respectivă, desigur, toate acestea nu puteau fi decât speculații documentate. Acum, noi descoperiri legate de evoluția relației dintre oameni și culturi ne forțează să revizuim teza sa, după cum vom vedea în capitolele 6-7.

24. Sahlins, 2017 [1968], pp. 36-37.

25. Codere, 1950, p. 19.

26. Destul de ciudat, Poverty Point este situat aproape exact la jumătatea distanței dintre rezervația naturală Bayou Macon și clubul de golf Black Bear.

27. Citățm aici din articolul de sinteză al lui Kidder (2018). Pentru o prezentare mai amplă, deși oarecum idiosincrazică, a arheologiei de la Poverty Point, vezi Gibson, 2000; iar pentru o evaluare amplă, Sassaman, 2005.

28. După cum a demonstrat Lowie (1928), în societățile amerindiene mai recente, proprietatea asupra acestor bunuri „necorporale" (pe care le-a comparat cu brevetele și drepturile de autor) era de obicei cea care genera drepturi de uzufruct asupra terenurilor și resurselor, mai degrabă decât proprietatea directă asupra teritoriului.

29. Clark, 2004.

30. Gibson și Carr, 2004, p. 7, citând aici „The Original Affluent Society" al lui Sahlins în ceea ce privește „simplii vânători-culegători obișnuiți".

31. Vezi și Sassaman, 2005, pp. 341-345; 2010, pp. 56 și urm.; Sassaman și Heckenberger 2004.

32. Un număr special al revistei Societății Americane de Arheologie conține o discuție utilă despre culturile „arhaice" ale movilelor de scoici din diferite părți ale Americii de Nord; vezi Sassaman (ed.), 2008. Pentru dovezi privind fortificațiile de coastă preistorice, comerțul și războiul în Columbia Britanică, vezi Angelbeck și Grier, 2012; Ritchie *et al*., 2016.

33. Sannai Maruyama, cel mai mare și mai impresionant sit din perioada Jōmon, a fost ocupat între anii 3900 și 2300 î.Hr. și se află în prefectura Aomori din nordul Japoniei. Habu și Fawcett (2008) prezintă captivant descoperirea, receptarea și interpretarea contemporană ale sitului. Pentru discuții mai ample despre cultura materială Jōmon, modelele de locuire și utilizările mediului, vezi Takahashi și Hosoya, 2003; Habu, 2004; Kobayashi, 2004; Matsui și Kanehara, 2006; Crema, 2013. Merită remarcat faptul că Jōmon s-a infiltrat în conștiința modernă și în alte moduri: estetica distinctivă a „modelului de frânghie" a acestei ceramici foarte rafinate a oferit modelul grafic pentru unul dintre cele mai populare jocuri video ale companiei Nintendo, *The Legend of Zelda: Breath of the Wild*. Jōmon pare să se simtă

ca acasă în era digitală.

34. În Europa, termenul *mezolitic* se referă la istoria vânătorilor-culegători-pescari de după era glaciară, inclusiv la primele lor contacte cu populațiile agricole, despre care vom discuta în capitolul 7. Unii consideră că „bisericile uriașilor” din Finlanda au avut o funcție de apărare (Sipilä și Lahelma, 2006), în timp ce alții remarcă alinierile lor astronomice și posibilul rol în marcarea împărțirii anului în patru anotimpuri, la fel ca în mult mai recentul calendar nordic medieval. Pentru datarea și analiza așa-numitului Idol de la Șighir, vezi Zhilin *et al*., 2018. Iar pentru tradițiile de înmormântare mezolitice din Karelia și de pe coasta atlantică a Europei, vezi Jacobs, 1995; Schulting, 1996.
35. Sassaman (ed.), 2008.
36. Ediția engleză a lui Lahontan (1735), p. 113.
37. Tully, 1994. Poziția lui Locke a fost respinsă de președintele Curții Supreme de Justiție John Marshall în 1823, în cauza Johnson *vs* McIntosh. Dar în unele țări principiul conex al *terra nullius* („țara nimănui”) a fost revocat abia mult mai târziu, în Australia chiar recent, în 1992, prin „Decizia în cazul Mabo”, care a stabilit că aborigenii și insularii din strâmtoarea Torres au avut, până la urmă, propriile lor forme distincte de proprietate funciară înainte de colonizarea britanică.
38. Acesta este argumentul din *Dark Emu* de Bruce Pascoe (2014); indiferent dacă acceptăm sau nu această definiție tehnică a agriculturii, forța dovezilor pe care le prezintă este copleșitoare, demonstrând că populațiile aborigene își lucrau, își cultivau și își puneau mereu în valoare pământurile – și asta de milenii.
39. Bineînțeles, existența inegalităților și a exploatării în trecut nu subminează în niciun fel revendicările grupurilor indigene cu privire la titlurile de proprietate, cu excepția cazului în care cineva ar dori să susțină că numai grupurile ce trăiesc într-o imaginară stare naturală merită compensații legale.
40. Marquardt, 1987, p. 98.
41. Frank Cushing, de la Biroul de Etnologie Americană, a fost unul dintre primii care s-au angajat într-un studiu sistematic al vestigiilor societății calusa, ce a intrat în declin în secolele XVII-XVIII. Chiar și cu metodele arheologice rudimentare din vremea sa, Cushing a ajuns la concluzii care au fost confirmate de cercetările ulterioare: „Dezvoltarea în această direcție a locuitorilor din Key este atestată de fiecare ruină din Key – mică sau mare – construită cu atâta timp în urmă, dar care a rezistat furtunilor ce, de atunci, au făcut ravagii pe continent; este atestată tăcut, dar cu atât mai elocvent de fiecare grup mare de movile din cochilii de pe aceste Keys, ridicate pentru casele și templele șefilor, de fiecare canal lung construit din materiale acumulate lent și laborios din adâncurile mării. Prin urmare, după părerea mea, nu se poate pune la îndoială că latura executivă a guvernării, mai degrabă decât cea socială, a fost dezvoltată la acești vechi locuitori din Key într-o măsură aproape disproporționată; într-o măsură care a dus nu numai la apariția printre ei a unor preoți și șefi totemici, ca și în cazul indienilor pueblo, ci mai mult decât atât – la dezvoltarea unei clase favorizate și a unor șefi, chiar și în viața civilă, aproape regali din punctul de vedere al puterii și al mandatului” (Cushing, 1896, p. 413; pentru relatări mai recente, vezi Widmer, 1988; Santos-Granero, 2009).
42. Pentru un rezumat al dovezilor privind subzistența populației calusa și implicațiile sale socioeconomice, vezi Widmer, 1988, pp. 261-276.
43. Flew, 1989.
44. Trouillot, 2003.
45. Iată reacția lui Otto von Kotzebue, comandantul unui vas rusesc numit *Rurik*, când a văzut pentru prima dată fluviul Sacramento, în noiembrie 1824: „Sumedenia de râuri care curg prin aceste ținuturi mănoase vor fi de mare folos viitorilor coloniști. Pământurile joase sunt cum nu se poate mai potrivite pentru cultivarea orezului, iar cele mai înalte, mulțumită nemaipomenitei rezistențe a solului, ar da cele mai bune recolte de grâu. Vița-de-vie ar putea fi cultivată aici cu mare folos. De-a lungul malurilor râului, strugurii cresc sălbatic, la fel de spornic ca buruienile cele mai ordinare: ciorchinii erau mari, iar boabele, deși mici, erau foarte dulci și bune la gust. Am mâncat deseori o grămadă și nu m-a luat deloc pântecăraia. Și indienii îi înfulecau de parcă se băteau turcii la gura lor”. Citat în Lightfoot și Parrish, 2009, p. 59.

46. Nabokov, 1996, p. 1.
47. În Florida găsim unelte de piatră laolaltă cu oase de mastodont vechi de cel puțin 14.000 de ani (Halligan *et al*., 2016). Dovezi cu privire la primii oameni care au ajuns pe coastele celor două Americi de-a lungul așa-numitei „autostrăzi de alge” sunt prezentate de Erlandson *et al*., 2007.
48. Într-o analiză devenită clasică, Bailey și Milner (2002) au prezentat un argument puternic în favoarea rolului central al vânătorilor-culegători de pe coastă în evoluția societăților umane, între pleistocenul târziu și holocenul mediu, observând că modificările nivelului mării au distorsionat grav imaginea noastră convențională despre demografia primilor oameni, acoperind de ape o mare parte din dovezi. Promontoriul Tågerup din vestul Scaniei, în Suedia – și regiunea mai vastă din sudul Scandinaviei –, oferă exemple excelente de așezări mezolitice extinse și longevive, iar pentru fiecare asemenea peisaj de coastă străvechi care supraviețuiește trebuie, cu siguranță, să ne imaginăm alte sute, ascunse de mult timp sub valuri (Larsson, 1990; Karsten și Knarrström, 2013).
49. Pentru o analiză mai detaliată a regalității divine natchez, vezi Graeber și Sahlins, 2017, pp. 390-395. Știm că puterea Marelui Soare era atât de limitată doar pentru că, atunci când francezii și englezii au concurat pentru aliați, au constatat că fiecare sat natchez își avea propria politică externă, adesea contradictorie, indiferent de ceea ce le spunea Marele Soare să facă. Dacă spaniolii își limitaseră relațiile la curtea regală, ei ar fi putut foarte bine să rateze complet această perspectivă.
50. Woodburn, 2005, p. 26 (sublinierea noastră). De asemenea, ar trebui să adăugăm că nu sunt greu de găsit nici alte exemple de societăți libere (de exemplu, la băștinașii din California sau din Țara de Foc), unde niciun adult nu ar avea vreodată pretenția de a da un ordin direct altuia, cu unica excepție a mascaradelor rituale, când se presupune că zeii, spiritele și strămoșii care impun legi și pedepsesc infracțiunile sunt, cumva, prezenți; vezi și Loeb, 1927; și eseul lui Sahlins despre „societatea politică originară”, care deschide Graeber și Sahlins, 2017.
51. Vezi Turnbull, 1985, pentru o descriere.
52. Femeile trebuie să se prefacă că nu bănuiesc că sub măști sunt, de fapt, frații și soții lor. Nimeni nu știe exact dacă femeile chiar știu (s-ar părea că aproape sigur știu), dacă bărbații chiar știu că femeile știu, dacă femeile știu că bărbații știu că ele știu și așa mai departe...
53. Acesta este motivul pentru care, așa cum remarcă Macpherson – principala noastră sursă aici – în lucrarea sa *Political Theory of Possessive Individualism* (1962), drepturile negative au pentru noi mult mai mult sens decât drepturile pozitive – adică, deși Carta ONU a Drepturilor Omului garantează tuturor locuri de muncă și mijloace de trai ca drepturi fundamentale ale omului, un guvern care îi aruncă pe oameni în șomaj sau elimină subvențiile pentru alimentele de bază, chiar dacă provoacă astfel foamete pe scară largă, nu este niciodată acuzat de încălcarea drepturilor omului; astfel de acuzații apar doar în cazul unor „atingeri” la adresa persoanei.
54. Luați în considerare aici modul în care revendicările teritoriale ale indigenilor implică aproape invariabil invocarea unei anumite noțiuni de sacru: munți sacri, incinte sacre, mame ale pământului, cimitire ancestrale și așa mai departe. Acest fapt reprezintă tocmai o modalitate de opoziție față de ideologia dominantă, unde sacră este, finalmente, libertatea oferită de posibilitatea de a emite pretenții de proprietate absolută și exclusivă.
55. Lowie, 1928.
56. Walens, 1981, pp. 56-58, oferă o analiză elaborată a veselei de sărbătoare la indienii kwakiutl – deopotrivă bunuri corporale și necorporale, deoarece pot să moară și să se reîncarneze.
57. Lowie, 1928, p. 557; vezi și Zedeño, 2008.
58. Fausto, 2008; vezi și Costa, 2017.
59. Costa și Fausto, 2019, p. 204.
60. Durkheim, 1915, cartea a II-a, capitolul 1: „The Principal Totemic Beliefs: The Totem as Name and Emblem” [ed.rom. p. 119]; vezi și Lévi-Strauss, 1966, pp. 237-244.
61. Strehlow, 1947, pp. 99-100.
62. La fel ca în atâtea alte exemple de ceea ce numim „societăți libere”, educația maternă căuta să insufle un sentiment de autonomie și de independență; în timp ce educația masculină – deoarece încercările și

chinurile ceremoniilor de inițiere australiene aveau, într-adevăr, scopul de a completa un proces de „creștere” – era menită să garanteze că, măcar în acele contexte, instinctele opuse treceau în prim-plan. În acest sens, merită menționat faptul că există o literatură considerabilă, începând cu Barry, Child și Bacon (1959), care sugerează, după cum a spus Gardner, că, „pe când cei care nu sunt căutători de hrană au tendința de a-i împinge pe copii spre ascultare și responsabilitate, vânătorii-culegători tind să facă presiuni pentru autonomie, independență și realizări individuale” (1971, p. 543).

5. Cu multe anotimpuri în urmă

1. Cifrele privind populația indigenă sunt foarte contestate, dar există un consens că litoralul Pacificului a fost printre cel mai dens populate regiuni ale Americii de Nord băștinașe; vezi Denevan, 1992; Lightfoot și Parrish, 2009.
2. În prestigiosul *Handbook of the Indians in California*, Kroeber remarcă la un moment dat: „Agricultura a atins o singură periferie a statului, albia fluviului Colorado, deși folosirea semințelor și obiceiurile destul de sedentare ale aproape tuturor celorlalte triburi ar fi făcut posibilă preluarea acestei arte cu o schimbare relativ minoră a modului de viață. În mod evident, semănatul este o inovație fundamentală pentru oamenii obișnuiți să depindă de natură într-o măsură mai mare decât pare pentru cei care au adoptat deja această practică” (1925, p. 815); totuși, în altă parte, autorul recunoaște în mod corect că o serie de populații californiene – „yurok, hupa și, probabil, wintun și maidu” – plantau și cultivau, de fapt, tutun (*ibid*., p. 826). Așadar, semănatul nu ar fi putut fi așa o inovație conceptuală, până la urmă. După cum a remarcat Bettinger mai recent, „faptul că agricultura nu a reușit niciodată să se răspândească în California nu s-a datorat izolării. California a fost întotdeauna în comunicare mai mult sau mai puțin directă cu agricultori, ale căror produse apar ocazional în siturile arheologice” (2015, p. 28). El susține că indigenii californieni au dezvoltat pur și simplu o „adaptare superioară” la mediul local; ceea ce nu explică însă caracterul sistematic al respingerii.
3. Hayden, 1990.
4. Această mentalitate se manifestă, desigur, și în prezent: vezi fascinația inepuizabilă a jurnaliștilor față de ideea că undeva, pe pământ, trebuie să existe un grup de oameni despre care să se poată spune că au trăit într-o izolare totală încă din Epoca pietrei. De fapt, astfel de grupuri nu există.
5. Totuși, acestea nu erau singurele modalități de organizare a exponatelor: majoritatea muzeelor americane dinainte de Boas organizau obiectele pe categorii: mărgele, pirogi, măști etc.
6. „Etnologia” este astăzi o subramură minoră a antropologiei, dar la începutul secolului XX era considerată cea mai înaltă formă de sinteză, reunind rezultatele a sute de microstudii pentru a compara și a analiza conexiunile și deosebirile dintre societățile umane.
7. Acest lucru este cu siguranță de înțeles. Adepții rasismului științific au dus la noi extreme teorii precum „ipoteza hamitică”, în special discipolii școlii austro-germane a „cercului cultural” (*Kulturkreislehre*), dar și multe scrieri din aceeași epocă ale cercetătorilor francezi, ruși, britanici și americani. Școala de etnologie a cercului cultural s-a interesat în mod special de originile monoteismului, considerat multă vreme o contribuție unică și fundamentală a culturii evreiești în Europa. Motivul din spatele ideii de a studia o varietate extraordinară de „culturi pastorale”, centrate pe „păstori” și pe „crescători de vite”, a fost, cel puțin parțial, dorința de a arăta că realizările religioase ale vechilor israeliți nu reprezentau nimic special și că, foarte probabil, credințele monoteiste despre „Divinități Supreme” apăreau în aproape orice societate tribală care își petrecea mare parte din timp umblând cu animalele prin peisaje aride sau de stepă. Dezbaterile pe această temă publicate la jumătatea secolului XX ar putea umple o mică bibliotecă, începând cu lucrarea în douăsprezece volume a lui Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung*

der Gottesidee (*Originea ideii de Dumnezeu*, 1912-1955).

8. Wissler, 1927, p. 885.

9. De aceea, E.B. Tylor, fondatorul antropologiei britanice, scria că, „deşi jocul cu aţa este acum cunoscut în toată Europa de Vest, nu am găsit nicio menţiune că ar fi foarte vechi în partea noastră de lume. Este cunoscut în Asia de Sud-Est, iar explicaţia cea mai plauzibilă pare să fie că acesta este centrul său de origine, de unde a migrat spre vest, în Europa, spre est şi spre sud prin Polinezia, până în Australia" (1879, p. 26). O căutare JSTOR pentru *string figures* (figuri din sfoară) în reviste de antropologie publicate între anii 1880 şi 1940 oferă 212 rezultate şi 42 de eseuri care conţin în titlu sintagma *string figures*.

10. Adunate în Mauss, 1968-1969, şi acum, de asemenea, compilate şi traduse în engleză, cu comentarii şi context istoric, în Schlanger, 2006.

11. Începând cu anii 1930 şi 1940, antropologii s-au orientat mai întâi către paradigme structural-funcţionaliste, apoi către altele care se concentrau mai mult asupra semnificaţiilor culturale, dar în ambele cazuri au ajuns la concluzia că originea istorică a obiceiurilor nu prezintă un interes deosebit, deoarece nu ne spune aproape nimic despre semnificaţia lor din prezent.

12. Vezi Dumont, 1992, p. 196.

13. Această perspectivă era, într-un fel, mai apropiată de tipul de abordare recomandat în cercetările actuale cu privire la modul în care se răspândeşte cultura, deşi astăzi cauzele ultime sunt mai degrabă căutate în factorii universali ai cunoaşterii umane (de exemplu, Sperber, 2005).

14. Mauss, în Schlanger, 2006, p. 44; vezi şi pp. 69, 137.

15. Pentru o prezentare generală şi o istorie a populaţiilor de pe Coasta de Nord-Vest, a ecologiei şi a culturii lor materiale, vezi Ames şi Maschner, 1999; pentru echivalentul din California aborigenă, vezi Lightfoot şi Parrish, 2009.

16. De exemplu, Hayden, 2014.

17. Astfel de distincţii generale, bazate pe preferinţele alimentare şi pe disponibilitatea resurselor, au stat la baza „regiunilor culturale", atunci când acestea au fost definite pentru prima dată de Clark Wissler şi de alţii, la începutul secolului XX. În *The American Indian* (1922), Wissler a definit, de fapt, mai întâi „regiunile alimentare" şi apoi le-a subdivizat în „regiuni culturale". Pentru viziuni mai recente şi mai critice asupra acestor clasificări ecologice largi, vezi Moss, 1993; Grier, 2017. Este demn de remarcat faptul că prezenţa sau absenţa sclaviei nu este niciodată un criteriu în delimitarea „regiunilor culturale" descrise în influenta carte a lui Wissler, *The American Indian* (este adevărat că sclavia era o instituţie ieşită din comun în rândul societăţilor indigene din America de Nord, dar ea a existat).

18. De fapt, el vorbea despre un grup de populaţii înrudite, în primul rând yurok, karuk şi hupa, care aveau instituţii culturale şi sociale foarte asemănătoare, chiar dacă vorbeau limbi complet diferite. În literatura antropologică, *yurok* a devenit adesea sinonim cu californienii în general (la fel cum *kwakiutl* a devenit sinonim cu toate populaţiile de pe Coasta de Nord-Vest), ceea ce este regretabil, deoarece, după cum vom vedea, aceştia erau în anumite privinţe destul de ieşiţi din comun.

19. Goldschmidt, 1951, pp. 506-508. De fapt, toate acestea erau neobişnuite chiar şi pentru California: după cum vom vedea, majoritatea societăţilor californiene foloseau ca monedă cochilii, dar averea unui bărbat sau a unei femei era distrusă ritualic la moartea persoanei.

20. Benedict, 1934, pp. 156-195. Comparaţia dintre societăţile de pe Coasta de Nord-Vest şi casele nobiliare din Europa medievală a fost explorată de Claude Lévi-Strauss într-o lucrare celebră mai ales pentru definiţia „societăţilor de case", reeditată ca parte din colecţia de eseuri intitulată *Anthropology and Myth* (Lévi-Strauss, 1987, p. 151; vezi şi Lévi-Strauss, 1982 [1976]).

21. Hajda (2005) oferă o prezentare detaliată a diferitelor forme de sclavie existente pe cursul inferior al fluviului Columbia şi mai la nord pe Coasta de Nord-Vest, precum şi a modului în care au evoluat aceste forme în perioada primelor contacte cu europenii (1792-1830). Însă lucrarea nu abordează contrastul mai larg cu societăţile indigene de la sud de Capul Mendocino, ce respingeau cu totul sclavia.

22. Sahlins, 2004, p. 69.

23. Goldschmidt, 1951, p. 513.
24. Drucker, 1951, p. 131.
25. Elias, 1969.
26. Vezi Boas și Hunt, 1905; Codere, 1950. Etnografii de la începutul secolului XX erau siguri că apariția ocazională a unor astfel de practici în societățile din nordul Californiei era extrem de exotică și de marginală, cum ar fi în discuția lui Leslie Spier (1930) despre populația klamath, care a adoptat sclavia și unele aspecte limitate ale *potlatch*-ului după domesticirea calului.
27. Powers, 1877, p. 408; Vayda, 1967; Goldschmidt și Driver, 1940.
28. Vezi, în special, Blackburn, 1976, pp. 230-235.
29. Chase-Dunn și Mann, 1998, pp. 143-144. Napoleon Chagnon (1970, pp. 17-18) a susținut chiar că „a fost necesar din punct de vedere funcțional ca yurok să «dorească» cochilii [adică bani], dar numai dacă erau obținute de la vecinii lor. Prestigiul social asociat acestui mod de dobândire a bogăției a determinat o adaptare mai stabilă la distribuția resurselor, permițând comerțului să devină alternativa la raiduri în perioadele de penurie locală”.
30. Vezi Donald, 1997.
31. Ames, 2008; *cf.* Coupland, Steward și Patton, 2010.
32. Argumentele în favoarea existenței unei oarecare forme de stratificare socială în această perioadă timpurie au fost prezentate în mod convingător în numeroase lucrări de pionierat ale arheologului Kenneth Ames (de exemplu, Ames, 2001).
33. Arnold, 1995; Ames, 2008; Angelbeck și Grier, 2012.
34. Santos-Granero, 2009.
35. Patterson, 1982; și, de asemenea, Goldman despre sclavii kwakiutl: „Străini captivi, ei nu aveau legături de rudenie cu noile lor cămine și nu mai aveau legături autentice cu triburile și satele lor de origine. Ca persoane smulse cu violență din rădăcinile lor, sclavii existau într-o stare echivalentă cu cea a morților. Fiind la marginea morții, ei erau, conform standardelor indienilor kwakiutl, victimele sacrificiale adecvate pentru ospețele canibalice” (1975, p. 54).
36. Patterson, 1982; Meillassoux, 1996.
37. Santos-Granero, 2009, pp. 42-44.
38. Vezi Wolf, 1982, pp. 79-82.
39. Potrivit lui Santos-Granero, care a compilat cu atenție informații despre ceea ce spuneau jefuitorii că făceau de fapt.
40. Fausto, 1999.
41. Santos-Granero, 2009, p. 156. Aceasta nu pare a fi o simplă analogie: în majoritatea societăților sclavagiste amazoniene, sclavii par să fi avut același statut formal ca și animalele de companie; la rândul lor, animalele de companie erau considerate, așa cum am observat deja, paradigma proprietății în general în mare parte din Amazonia (vezi și Costa, 2017). De exemplu, deși erau tratați cu blândețe, câinii, caii, papagalii și sclavii unui bărbat sau ai unei femei erau, de obicei, cu toții sacrificați ritualic la moartea stăpânului (Santos-Granero, *op. cit*., pp. 192-194).
42. Vezi și Graeber, 2006. Este interesant în această privință faptul că guaicurú, deși capturau agricultori, nu îi puneau apoi să muncească ca sclavi la plantarea sau îngrijirea unor culturi, ci îi integrau în stilul lor de viață, bazat pe vânătoare și cules.
43. Powers, 1877, p. 69.
44. Au fost printre primii de pe litoralul Pacificului care au fost decimați de bolile aduse de negustori și de colonișți. În combinație cu atacurile echivalente cu un genocid, acest factor a făcut ca chetco și grupurile din apropiere să sufere un colaps demografic aproape total în secolul al XIX-lea. Ca urmare, nu există relatări detaliate despre aceste grupuri care să poată fi comparate cu cele două „regiuni culturale” majore din California și de pe Coasta de Nord-Vest, care se află de o parte și de alta a fostelor lor teritorii. Într-adevăr, acest subsector complex al coastei, între fluviul Eel și gura de vărsare a fluviului Columbia, a pus probleme serioase de clasificare pentru cercetătorii care încercau să definească limitele acestor regiuni culturale, iar problema afilierii lor rămâne controversată și astăzi.

Vezi Kroeber, 1939; Jorgensen, 1980; Donald, 2003.

45. Autenticitatea istorică a narațiunilor orale ale Primelor Națiuni despre migrațiile și războaiele antice de pe Coasta de Nord-Vest a fost subiectul unui studiu inovator care combină arheologia cu modelarea statistică a schimbărilor demografice, care pot fi datate științific pentru perioade de peste un mileniu în trecut. Autorii studiului conchid că „istoria orală a indigenilor a fost acum supusă unor teste extrem de riguroase. Rezultatul nostru – faptul că [în acest caz] istoria orală a indienilor tsimshian este corectă (și nu infirmată) în relatarea evenimentelor de acum peste 1.000 de ani – reprezintă o piatră de hotar în evaluarea validității tradițiilor orale indigene” (Edinborough *et al*., 2017, p. 12440).
46. Nu putem ști cât de frecvente erau astfel de pilde de avertizare, deoarece ele nu sunt genul de povești pe care primii observatori să le fi consemnat (această poveste s-a păstrat doar pentru că Chase credea că wogie ar fi putut fi niște japonezi naufragiați!).
47. Spott și Kroeber, 1942, p. 232.
48. În mod curios, în unele părți ale Californiei, originile dependenței de ghinde ca aliment de bază pot fi identificate cu patru milenii în urmă, cu mult înainte de exploatarea intensivă a peștelui. Vezi Tushingham și Bettinger, 2013.
49. Pe Coasta de Nord-Vest, pescuitul masiv al somonului și al altor specii anadrome datează din anul 2000 î.Hr. și a rămas o piatră de temelie a economiei aborigene până recent. Vezi Ames și Maschner, 1999.
50. Suttles, 1968.
51. Turner și Loewen, 1998.
52. Iată, de exemplu, descrierea lui Joaquin Miller (1873, pp. 373-374) din lucrarea sa *Life amongst the Modocs, Unwritten History*: „Am trecut aici prin păduri de stejari magnifici. Trunchiurile lor au diametrul de cinci-șase picioare, iar crengile erau atunci acoperite de ghinde și destul de năpădite de vâsc. Coborând pe malul râului Pit, am auzit cântecele și strigătele indiencelor care adunau ghinde. Erau sus, în stejari, pe jumătate acoperite de vâsc. Băteau ghindele cu bețe sau tăiau crengile mici cu tomahawkurile, iar cele mai în vârstă le adunau de pe jos și le aruncau peste umeri în coșuri legate cu o curea în jurul frunții”. (Apoi se lansează într-o digresiune despre faptul că fetele indiene aveau picioare rafinat de mici și de atrăgătoare, deși nu purtau pantofi strâmți în stil european, demontând astfel un „mit popular” printre mamele prea grijulii din comunitățile de frontieră ale vremii: picioarele puteau fi libere și totuși elegante.)
53. După cum spune Bettinger, întrucât ghinda presupune concentrarea eforturilor imediat înainte de consum, „capturarea sa reprezintă puțin timp economisit... cu un potențial corespunzător mai mic de dezvoltare a inegalității și de atragere a unor jefuitori sau de dezvoltare a unor mijloace organizaționale de apărare sau de ripostă” (2015, p. 233). Argumentul său pare a fi, în esență, că ceea ce au sacrificat pe termen scurt strămoșii îndepărtați ai indienilor maidu, pomo, miwok, wintu și ai altor grupuri californiene în ceea ce privește valoarea nutritivă au câștigat pe termen lung în ceea ce privește siguranța alimentară.
54. Majoritatea ideilor pe care le-am prezentat în paragrafele anterioare se bazează pe o argumentație mai detaliată a lui Tushingham și Bettinger (2013), dar fundamentul abordării lor – inclusiv sugestia că sclavia în societățile de vânători-culegători își are rădăcinile în exploatarea sezonieră a resurselor acvatice – poate fi regăsit în publicații mult mai vechi, începând cu lucrarea lui Herman Nieboer *Sclavia ca sistem industrial* (1900).
55. Pentru o reconstituire generală a practicilor tradiționale legate de incursiunile de jaf pe Coasta de Nord-Vest și pentru o discuție mai aprofundată, vezi Donald, 1997.
56. Drucker, 1951, p. 279.
57. Golla, 1987, p. 94.
58. Comparați Ames, 2001, 2008. Sclavii încercau uneori să fugă, reușind adesea – în special atunci când mai mulți sclavi provenind din aceeași comunitate erau ținuți laolaltă (vezi, de exemplu, Swadesh, 1948, p. 80).
59. Se pare că a existat o zonă de tranziție pe cursul inferior al fluviului Columbia, unde sclavia s-a redus la diverse forme de iobăgie, în timp ce dincolo de ea se întindea o zonă în mare parte fără sclavi (Hajda,

2005); pentru alte excepții limitate, vezi Kroeber, 1925, pp. 308-320; Powers, 1877, pp. 254-275; și Spier, 1930.

60. MacLeod, 1928; Mitchell, 1985; Donald, 1997.

61. Kroeber, 1925, p. 49. MacLeod (1929, p. 102) nu a fost convins de acest punct de vedere, observând existența unor mecanisme juridice similare și în rândul populației tlingit și al altor grupuri de pe Coasta de Nord-Vest, care nu au împiedicat „supunerea grupurilor străine, perceperea unor tributuri și înrobirea prizonierilor”. Totuşi, toate sursele sunt de acord că singurii sclavi adevărați din nord-vestul Californiei erau robii pentru datorii și chiar și aceștia erau puțini la număr (*cf*. Bettinger, 2015, p. 171). Dacă nu este vorba de mecanismul descris de Kroeber, atunci trebuie să fi existat altul care să fi condus la suprimarea sclaviei.

62. MacLeod, 1928; Mitchell, 1985; Donald, 1997.

63. Goldschmidt, 1951, p. 514.

64. Brightman, 1999.

65. Boas, 1966, p. 172; *cf*. Goldman, 1975, p. 102.

66. Kan, 2001.

67. Lévi-Strauss, 1982.

68. Garth, 1976, p. 338.

69. Buckley, 2002, p. 117; *cf*. Kroeber, 1925, pp. 40, 107.

70. „Nord-vestul este poate și singura parte a Californiei care a cunoscut sclavia. Aici, această instituție s-a întemeiat în întregime pe o bază economică. Este posibil ca chumash să fi deținut sclavi, dar nu există informații precise. Triburile de pe fluviul Colorado țineau femei captive din motive sentimentale, dar nu le exploatau munca.” (Kroeber, 1925, p. 834)

71. Loeb, 1926, p. 195; Du Bois, 1935, p. 66; Goldschmidt, 1951, pp. 340-341; Bettinger, 2015, p. 198. Bettinger remarcă faptul că inegalitățile de avere (vizibile din punct de vedere arheologic) au scăzut constant după introducerea cochiliilor folosite ca monedă în centrul Californiei și susține că efectele generale ale introducerii banilor par să fi fost limitarea relațiilor de îndatorare și, astfel, reducerea dependenței și „inegalității” generale.

72. Pilling, 1989; Lesure, 1998.

73. În timp ce prizonierii de război erau răscumpărați rapid, se pare că aici eliberarea era la latitudinea fiecărei familii în parte, spre deosebire de alte regiuni din California, unde diviziunile tribale își asumau responsabilitatea colectivă pentru asta. Iobăgia pentru datorii pare să fi rezultat din incapacitatea de a plăti. Bettinger (2015, p.171) sugerează că această corelație între datorii și război poate explica parțial fragmentarea demografică a grupurilor din nord-vestul Californiei și destrămarea inițială a grupurilor colective, care nu au fost niciodată foarte puternice (clanurile totemice, de exemplu, erau absente), dar au existat mai la sud. O sursă timpurie (Waterman, 1903, p. 201) adaugă că ucigașii care nu puteau plăti despăgubiri, dar nu erau forțați să se supună iobăgiei deveneau o rușine pentru comunitățile lor și se retrăgeau în izolare, rămânând adesea acolo chiar și după ce își achitau datoriile. Situația generală a ajuns să semene întrucâtva cu un sistem de clase, pe măsură ce bărbații cu averi moștenite inițiau adesea războaie, dirijau ceremoniile de pace ulterioare și apoi gestionau acordurile cu privire la datoriile rezultate – parcurs în care o clasă de familii mai sărace ajungea să decadă într-un statut marginal, membrii săi împrăștiindu-se prin ținut și dizolvându-se în bande patriliniare, în timp ce altă clasă de dependenți se aglutina în jurul învingătorilor. Totuși, spre deosebire de situația de pe Coasta de Nord-Vest, gradul în care mai-marii își puteau obliga „sclavii” să muncească era categoric limitat (Spott și Kroeber, 1942, pp. 149-153).

74. După cum se argumentează suplimentar în Wengrow și Graeber (2018), cu comentariile ulterioare ale experților regionali în arheologia și antropologia vânătorilor-culegători de pe Coasta de Vest și ale descendenților lor și cu răspunsul autorilor.

6. Grădinile lui Adonis

1. *Phaedrus*, 276B [ed.rom.: Platon, *Phaidros*, traducere de Gabriel Liiceanu. Bucureşti: Humanitas, 1993, p. 128].
2. Pentru prima opinie, vezi Detienne, 1994, iar pentru a doua, Piccaluga, 1977.
3. Din povestea pentru copii *Where the Wild Things Are* (1963) [ed.rom.: *Regele tuturor sălbăticiunilor*, text şi ilustraţii de Maurice Sendak, traducere din limba engleză de Roxana Jeler. Bucureşti: Arthur, 2019].
4. Mellaart, 1967.
5. Felul cum înţelegem noi situl se apropie mult de cel dezvoltat de Ian Hodder, care a efectuat recent săpăturile, cu excepţia faptului că noi am subliniat într-o mai mare măsură importanţa variaţiilor sezoniere în structura socială. Vezi Hodder, 2006; iar pentru mai multe informaţii, imagini şi baze de date, vezi şi www.catalhoyuk.com, cu trimiteri la multiple rapoarte de teren, din care sunt menţionate mai jos anumite secţiuni.
6. Meskell *et al*., 2008.
7. Vezi, de exemplu, Gimbutas, 1982. Studii mai recente subliniază faptul că lucrările publicate de Gimbutas au exagerat adesea frecvenţa formelor feminine în cadrul ansamblurilor de figurine neolitice, care, la o examinare mai atentă, conţin o proporţie mai echilibrată de forme clar feminine, clar masculine, mixte sau pur şi simplu asexuate (de exemplu, Bailey, 2017).
8. Charlene Spretnak (2011) analizează valurile succesive de critici formulate la adresa lui Gimbutas şi oferă referinţe suplimentare.
9. Pentru genomica migraţiei de stepă, lucrarea-cheie este Haak *et al*., 2015. La scurt timp după publicarea acestor rezultate, eminentul specialist în preistorie Colin Renfrew a ţinut o prelegere la Universitatea din Chicago intitulată „Marija rediviva: ADN-ul şi originile indo-europene”. El a sugerat că „ipoteza kurgană” formulată de Gimbutas a fost „răzbunată magnific” de descoperirile ADN-ului arhaic, care sugerează existenţa unor legături între dispersia limbilor indo-europene şi răspândirea spre vest a complexului cultural Iamnaia din stepa aflată la nord de Marea Neagră, la sfârşitul mileniului IV şi începutul mileniului III î.Hr. Este demn de remarcat faptul că aceste descoperiri contraziceau chiar ipoteza lui Renfrew (1987) că limbile indo-europene îşi aveau originea în regiunea Anatoliei şi s-au răspândit, cu câteva milenii mai devreme, odată cu dispersia culturilor agricole neolitice. Cu toate acestea, alţi arheologi consideră că datele genomice sunt încă prea rudimentare pentru a valida teoria unor migraţii la scară largă, ca să nu mai vorbim de stabilirea unor legături între moştenirea biologică, cultura materială şi răspândirea limbilor (pentru o critică detaliată, vezi Furholt, 2018).
10. Vezi aici *Women at the Center* (2002) al lui Sanday. Acesta notează că Gimbutas respingea termenul *matriarhat* deoarece îl vedea ca pe o imagine în oglindă a patriarhatului, implicând prin urmare o guvernare autocratică sau o dominaţie politică a femeilor, motiv pentru care prefera termenul *matric*. Sanday observă că minangkabau folosesc ei înşişi termenul englezesc *matriarhat*, dar într-un sens diferit (*ibid*., pp. 230-237).
11. Vezi Hodder, 2003; 2004; 2006, planşa 22. Pentru statueta din calcar reprezentând o femeie (în vârstă?) descoperită cel mai recent, vezi şi articolul scurt, dar instructiv al lui Chris Kark din *Stanford News*, „Archaeologists from Stanford find an 8,000-year-old «goddess figurine» in central Turkey” (2016), incluzând şi comentariile cercetătorilor principali.
12. Pentru apariţia în aceste regiuni a unor figurine probabil mascate şi pentru legăturile dintre figurine şi alte reprezentări neolitice ale unor forme umane mascate, vezi, de exemplu, Belcher, 2014, *passim*; Bánffy, 2017.
13. Hodder, 2006, p. 210, cu referinţe suplimentare.
14. Hodder şi Cessford, 2004.
15. Çatalhöyükul cuprinde, de fapt, două coline arheologice principale. Toate cele prezentate până acum se referă la „colina de est” timpurie, în timp ce „colina de vest” se referă în principal la perioadele

ulterioare ale preistoriei, care depășesc sfera discuției noastre de aici.

16. Matthews, 2005.
17. Vezi Fairbairn *et al*., 2006.
18. De genul celor pe care le-am discutat în capitolul 3.
19. Bogaard *et al*., 2014, cu referințe suplimentare.
20. Arbuckle, 2013; Arbuckle și Makarewicz, 2009.
21. Vezi Scheffler, 2003.
22. Din punctul de vedere al istoriei mediului, regiunile montane din Semiluna Fertilă se încadrează în zona bioclimatică Irano-Turaniană. Reconstituirile actuale sugerează că apariția pădurilor de foioase în această regiune nu a fost o consecință directă a instalării unor condiții mai calde și mai umede la începutul holocenului, ci, într-o măsură semnificativă, un rezultat al strategiilor de gestionare a teritoriului desfășurate inițial de populațiile de vânători-culegători, iar ulterior de agricultori și păstori (Asouti și Kabukcu, 2014).
23. Pe baza analizei reziduurilor de lemn carbonizat găsite în siturile arheologice, Asouti și colaboratorii săi (2015) au reconstituit un mediu mai umed pentru această regiune în holocenul timpuriu, cu o suprafață împădurită considerabil mai mare decât cea de astăzi, în special de-a lungul și în apropierea Depresiunii tectonice a Iordanului. Spre coasta mediteraneană, aceste regiuni de câmpie au funcționat ca refugiu pentru speciile de pădure și de pășune, care au supraviețuit în timpul ultimului maxim glaciar și în holocenul timpuriu.
24. Specialiștii în preistorie au încercat tot felul de modalități diferite de clasificare a Semilunii Fertile în „regiuni culturale” sau „sfere de interacțiune”, care corespund principalelor distincții ale paleoliticului târziu și epipaleoliticului și ale neoliticului timpuriu (anterior olăritului). Istoricul acestor diverse clasificări este analizat și evaluat de Asouti (2006). Aici urmărim deosebirile subliniate de Sherratt (2007), care se bazează pe corelarea unor modele ecologice și culturale ample, mai degrabă decât pe categorii izolate (și destul de arbitrare) de date arheologice, cum ar fi diferitele moduri de confecționare a uneltelor de piatră și a armelor. Clasificarea lui Sherratt are, de asemenea, avantajul că evită tendințele teleologice întâlnite în alte studii, care presupun că toate dovezile de complexitate culturală (cum ar fi așezările și arhitectura de proporții semnificative) trebuie să fie într-un fel legate de dezvoltarea producției de hrană; cu alte cuvinte, el permite astfel de evoluții în cadrul societăților de vânători-culegători care nu au făcut mari eforturi să domesticească plante și animale.
25. Pentru specializarea meșteșugurilor în comunitățile neolitice timpurii, vezi Wright *et al*., 2008; și, în general, Asouti și Fuller, 2013.
26. Sherratt, 1999.
27. Willcox, 2005; 2007.
28. Pentru vestul Iranului și Kurdistanul irakian, vezi Zeder și Hesse, 2000; iar pentru estul Anatoliei, vezi Peters *et al*., 2017.
29. Asouti și Fuller, 2013, pp. 314-323, 326-338.
30. Harari, 2014, p. 80 [ed.rom. pp. 77-78].
31. Hillman și Davies, 1990.
32. Maeda *et al*., 2016.
33. Este posibil ca dezvoltarea inițială a satelor permanente – între 11000 și 9500 î.Hr. – să fi avut mult de-a face cu o revenire temporară a condițiilor meteorologice glaciare (cunoscută drept episodul „Dryas recent”) după sfârșitul ultimei ere glaciare, obligându-i pe vânătorii-culegători din zonele de șes ale Semilunii Fertile să se stabilească în locuri bine irigate (Moore și Hillman, 1992).
34. Această concluzie se bazează pe o combinație de informații genetice și botanice provenite din eșantioane recuperate în săpăturile arheologice, după cum se explică mai jos; pentru un rezumat, vezi Fuller, 2010; Fuller și Allaby, 2010.
35. Vezi Willcox *et al*., 2008; Willcox, 2012.
36. Fuller, 2007, 2010; Asouti și Fuller, 2013, cu referințe suplimentare.
37. *Cf.* Scott, 2017, p. 72.

38. De fapt, nici măcar pe sclavii lor nu i-au pus să facă asta.
39. Așa cum a propus Fuller, 2010, p. 10; vezi și Fuller *et al.*, 2010.
40. Importanța cultivării în urma inundațiilor pentru originile agriculturii a fost subliniată pentru prima dată într-un articol fundamental (1980) de Andrew Sherratt; republicat și actualizat în Sherratt, 1997.
41. Sistemele de cultură de acest tip au fost practicate până de curând în zonele rurale din India și Pakistan, precum și în sud-vestul Americii. După cum a observat un geograf cu privire la cultivarea practicată de pueblo din New Mexico: „Tipurile de locuri favorabile agriculturii în cadrul acestui sistem... au existat încă de pe vremea așezării preistorice; dar cultivarea, prin faptul că afectează suprafața, duce la spălare și canalizare, ceea ce deteriorează temporar sau definitiv un teren. Astfel, în aceeași zonă, cele mai bune locuri pentru plantare sunt limitate ca suprafață și schimbătoare ca poziție. Indienii de astăzi, la fel ca și strămoșii lor preistorici, nu tulbură aproape deloc solul, fiindcă ei nu ară, ci doar introduc sămânța într-o gaură făcută cu bățul de plantat... Chiar și cu utilizarea metodelor lor, câmpurile trebuie abandonate periodic pentru a fi reutilizate ulterior. Una dintre principalele cauze ale acestor schimbări de amplasament constă în comportamentul cursurilor de apă efemere în faza de aluviune” (Bryan, 1929, p. 452).
42. Vezi Sanday, 1981, în special capitolul 2: „Scripts for Male Dominance”.
43. Diamond, 1987.
44. Murdock, 1937; Murdock și Provost, 1973.
45. Owen, 1994, 1996.
46. Barber, 1991, 1994.
47. Soffer *et al.*, 2000.
48. Lévi-Strauss, 1966, p. 269 [ed.rom. p. 272].
49. Vezi MacCormack și Strathern (eds.), 1980.
50. Ne amintim de lucrarea *Caliban și vrăjitoarea* (1998) a Silviei Federici, care a arătat cum, în Europa, astfel de abordări „magice” ale producției au ajuns să fie asociate nu doar cu femeile, ci și cu vrăjitoria. Federici susține că eliminarea unor astfel de atitudini a fost esențială pentru apariția științei moderne (dominată de bărbați) și, de asemenea, pentru dezvoltarea muncii salariate capitaliste: „Așa trebuie să înțelegem atacul împotriva vrăjitoriei și împotriva lumii magice care, în ciuda eforturilor Bisericii, au rezistat și au continuat să domine la nivel popular de-a lungul Evului Mediu... În această perspectivă... fiecare element – ierburile, plantele, metalele și cele mai multe elemente ale trupului uman – ascundea virtuți și puteri speciale... De la chiromanție la divinație, de la folosirea vrăjilor la vindecarea prin simpatie, magia a deschis un vast număr de posibilități... Eradicarea acestor practici a fost o condiție necesară pentru raționalizarea capitalistă a muncii, din moment ce magia apărea ca o formă ilicită de putere și un instrument cu ajutorul căruia cineva putea obține ceea ce dorea fără să muncească... «Magia ucide hărnicia», se plângea Francis Bacon, recunoscând că nimic nu îi stârnea mai mare repulsie decât presupunerea că cineva putea obține rezultate nu prin sudoarea frunții sale, ci folosind câteva elemente care nu îl solicitau” (Federici, 1998, p. 142).
51. Lévi-Strauss, 1966, p. 15 [ed.rom. p. 27].
52. Wengrow, 1998, 2003; iar pentru evoluția dispozitivelor de numărare neolitice și relația acestora cu inventarea scrierii, vezi și Schmandt-Besserat, 1992.
53. Vidale, 2013.
54. Schmidt, 2006; Köksal-Schmidt și Schmidt, 2010; Notroff *et al.*, 2016. O figură din piatră numită de arheologi „purtătorul de daruri” transportă tot un cap de om către o destinație necunoscută. Imagini ale multora dintre aceste sculpturi și ale altor descoperiri de la Göbekli Tepe pot fi găsite pe https://www.dainst.blog/the-tepe-telegrams/
55. Schmidt, 1998; Stordeur, 2000, fig. 6.1, 2.
56. O. Dietrich *et al.*, 2019.
57. Ceea ce nu înseamnă că asemenea dovezi privind conflicte violente lipsesc cu desăvârșire. Cel mai mare eșantion conservat de rămășițe umane din orice sit din holocenul timpuriu, în Orientul Mijlociu, provine de la Körtik Tepe, care se află la nord-est de Göbekli Tepe, pe cursul superior al Tigrului, la

circa 20 de kilometri de actualul oraș Batman, situat clar în sectorul de munte al Semilunii Fertile. Din sit au fost recuperate rămășițele a peste 800 de indivizi, dintre care cei 446 de indivizi analizați până în prezent dezvăluie rate ridicate de traume la nivelul scheletului (din 269 de cranii, aproximativ 34,2% prezentau urme de leziuni, inclusiv două cranii de femei cu fracturi penetrante înfundate; leziuni noncraniene au fost descoperite la peste 20% dintre indivizii studiați, inclusiv trei cazuri de fracturi de parare, vindecate, la nivelul antebrațului). Având în vedere absența altor semne de război, aceste dovezi au fost explicate – poate nu tocmai convingător – în termenii violenței interpersonale în cadrul unei comunități de vânători-pescari-culegători sedentari care trăiau într-o regiune cu resurse sălbatice abundente. Un număr semnificativ de rămășițe umane recuperate de la Körtik Tepe au fost supuse unor modificări post-mortem, observându-se inclusiv prezența unor urme de tăieturi pe craniile umane, deși niciuna dintre aceste urme nu poate fi legată categoric de scalparea sau prelevarea capetelor ca trofeu (așa cum a consemnat Erdal, 2015).

58. Resturile animale și botanice de la Çayönü Tepesi dezvăluie o economie flexibilă care a cunoscut numeroase schimbări pe o perioadă de aproximativ 3.000 de ani. În fazele timpurii ale sitului, care ne interesează aici, locuitorii săi foloseau pe scară largă leguminoase și nuci sălbatice, precum și mazăre, linte și măzăriche, cu cantități mai mici de cereale sălbatice. Cultivarea cel puțin a unora dintre aceste plante este probabilă, dar nu există dovezi clare de domesticire a plantelor până în fazele ulterioare ale sitului. Resturile de animale sugerează că locuitorii au urmărit strategii mixte de păşunat și de vânătoare, care au variat de-a lungul mai multor secole, incluzând uneori o dependență puternică de porci și mistreți, precum și de oi, vite, gazele și căprioare roșii, dar și de vânat mai mic, cum ar fi iepurii (vezi Pearson *et al*., 2013, cu referințe suplimentare).

59. Pentru Casa craniilor și analiza rămășițelor umane asociate de la Cayönü Tepesi, vezi Özbek, 1988, 1992; Schirmer, 1990; Wood, 1992; de asemenea, analiza mai amplă a lui Kornienko (2015) privind dovezile de violență rituală în partea de nord a Semilunii Fertile. Analiza izotopică a rămășițelor umane arată că indivizii ale căror oseminte au ajuns să fie depozitate în Casa craniilor aveau un regim alimentar semnificativ diferit față de cei îngropați în alte părți ale sitului, ceea ce ar putea indica diferențe locale de statut (Pearson *et al*., 2013) sau, posibil, încorporarea străinilor în ritualurile mortuare locale.

60. Allsen (2016) oferă o descriere amplă a relațiilor practice și simbolice dintre vânătoare și monarhie în istoria Eurasiei, relații care sunt remarcabil de consecvente din Orientul Mijlociu până în India, Asia Centrală și China și din Antichitate până în perioada Rajului britanic.

61. Gresky *et al*., 2017.

62. Fără îndoială, aceste contraste puteau fi regăsite și în cadrul societăților respective; diferența-cheie constă în modul în care aceste diverse stiluri de activitate tehnică erau prețuite și selectate ca bază a sistemelor artistice și rituale. Pentru absența generală a unei ierarhii de gen în societățile din neoliticul timpuriu în sudul Levantului și pentru dovezile privind participarea femeilor în condiții de egalitate la activitățile rituale și economice, vezi și Peterson, 2016.

63. Kuijt, 1996; Croucher, 2012; Slon *et al*., 2014.

64. Santana, 2012.

65. Confruntați cu obiecte pe care nu le pot explica, arheologii apelează adesea la analogii etnografice. Printre cazurile luate în considerare aici se numără și cel al populației iatmul de pe fluviul Sepik din Papua – Noua Guinee, care a practicat decorarea craniilor până destul de recent. Pentru iatmul, realizarea unor portrete din cranii era strâns legată de vânătoarea de capete. În general, aceasta începea prin decapitarea inamicilor în timpul războiului și era practicată exclusiv de bărbați. Capul unui inamic învins era onorat decorându-l cu lut, pigmenți, păr și cochilii. Odată transformat, acesta era apoi îngrijit și „hrănit” alături de alte cranii într-o casă specială pentru bărbați (Silverman, 2001, pp. 117 și urm.). Acest caz este important, deoarece arată cum venerarea strămoșilor și vânătoarea de capete în timpul conflictelor pot, în unele cazuri, să facă parte din același sistem ritual. În 2008, antropologul social Alain Testart a publicat un articol în revista *Paléorient* în care susținea că așa ceva trebuie să se fi petrecut și în societățile neolitice din Orientul Mijlociu, iar arheologii nu au observat legătura evidentă

dintre portretele pe cranii și vânătoarea de capete. Acest lucru a stârnit, în aceeași revistă, o avalanșă de răspunsuri din partea arheologilor, mulți dintre ei indignați, subliniind lipsa dovezilor unui război în aceleași comunități și chiar avansând ideea că modelarea craniilor era o strategie rituală pentru promovarea unor relații pașnice și egalitare în rândul sătenilor în neolitic (așa cum a susținut pentru prima dată Kuijt, în 1996). Ceea ce sugerăm noi aici este că, în această dezbatere, ambele tabere aveau, într-un anumit sens, dreptate; dar că, de fapt, ele se refereau la chestiuni diferite; sau, mai degrabă, la fețe diferite ale aceleiași monede. Pe de o parte, ar trebui să admitem dovezile tot mai numeroase care arată că violența agresivă (inclusiv expunerea craniilor ca trofee) a fost cel puțin importantă din punct de vedere ritual și simbolic în rândul vânătorilor-culegători din partea nordică (de munte) a Semilunii Fertile. În egală măsură, am putea să ne întrebăm dacă nu cumva portretele pe cranii (sau „craniile tencuite") reprezintă o inversare a acestor valori în părțile mai sudice (de câmpie) ale regiunii. Nu totul trebuie să se încadreze în același tipar doar pentru că se întâmpla în același timp, iar în acest caz pare să fie valabil exact contrariul.

66. Clarke, 1973, p. 11.

7. Ecologia libertății

1. Pentru evoluții spectaculoase în producerea vaselor de piatră și a mărgelelor pe cursul superior al Tigrului, vezi Özkaya și Coșkun, 2009.
2. Elinor Ostrom (1990) oferă o serie de studii de teren și exemple istorice, precum și modele economice formale pentru gestionarea colectivă a resurselor naturale comune; dar ideea de bază a fost deja remarcată pe scară largă în studii anterioare, dintre care citățm câteva mai jos.
3. Georgescu-Roegen, 1976, p. 215.
4. Repartizarea periodică a terenurilor la nivel local a fost, de asemenea, discutată în lucrarea lui O'Curry *On the Manners and Customs of the Ancient Irish* (1873) și în celebrul tratat al lui Baden-Powell *The Indian Village Community* (1896). Vezi, mai recent, Enajero, 2015.
5. Satele palestiniene aflate sub stăpânire otomană și britanică au practicat redistribuirea anuală a pășunilor și a terenurilor agricole comunale în cadrul regimului *masha'a*, prin care proprietarii de parcele adiacente puneau în comun resursele pentru a îndeplini sarcini ce necesitau multă muncă, precum aratul, însămânțarea, plivitul și recoltarea, în funcție de fluctuațiile anuale ale precipitațiilor (Atran, 1986). În Bali, cultivarea orezului irigat funcționează în mod tradițional printr-un sistem de „comitete de apă" alese. Reprezentanții locali participă la întâlnirile din temple, unde accesul la pământ și apă este negociat anual pe bază de consens (Lansing, 1991). Alte exemple de gestionare durabilă a terenurilor într-o anumită formă de organizare comunală pot fi găsite în istoriile recente ale statului Sri Lanka (Pfaffenberger, 1998), dar și în Japonia, de exemplu (Brown, 2006).
6. Fuller, 2010, cu referințe suplimentare.
7. Diamond, 1997, p. 178.
8. Bettinger și Baumhoff, 1982; Bettinger, 2015, pp. 21-28.
9. Pentru o trecere în revistă a modului în care astfel de procese au avut loc în diferite părți ale lumii, vezi Fuller și Lucas, 2017. Nimic din toate acestea nu neagă faptul că, frecvent, culturile au „ocolit" diverse părți ale Lumii Vechi, adesea la o scară surprinzătoare, cum ar fi transferul spre vest al meiului chinezesc către Ind, reflectat de răspândirea spre est a grâului de panificație din vestul/centrul Asiei către China în jurul anului 2000 î.Hr. Dar eforturile (în special ale lui Jones *et al*., 2011) de a caracteriza aceste prime transferuri de culturi drept precursori ai „schimbului columbian" din secolul al XVI-lea d.Hr. (vezi mai jos) sunt deplasate, deoarece ignoră o serie de deosebiri importante. Acestea

sunt evidențiate de Boivin, Fuller și Crowther (2012), care remarcă faptul că primele transferuri de culturi în Eurasia au avut loc în cadrul unei „rețele de conexiuni și schimburi pe termen lung și cu creștere lentă”, pe parcursul mai multor milenii, adesea inițial în cantități mici și experimentale, și nu au fost determinate de centre de expansiune urbană, ci de grupuri intermediare foarte mobile și adesea la scară mică, cum ar fi păstorii călare din stepa eurasiatică sau nomazii navigatori din Oceanul Indian. Tocmai această istorie milenară lentă a schimburilor culturale și a fluxurilor genetice între speciile eurasiatice a fost cea care a împiedicat tipul de rupturi ecologice majore ce s-au produs odată ce aceleași specii au fost dezlănțuite în Americi și Oceania.

10. Crosby, 1972, 1986.
11. Vezi Richerson, Boyd și Bettinger, 2001.
12. Estimările recente privind populația Americilor înainte de debarcarea europenilor în 1492 sunt de aproximativ 60 de milioane de locuitori. Cifra de 50 de milioane de hectare de teren arabil pierdute este calculată pe baza unui model de utilizare a terenului pe cap de locuitor, în studiul-cheie al lui Koch *et al*., 2019.
13. Pentru modificările eustatice ale nivelului mării la tranziția de la pleistocenul târziu la holocen, vezi Day *et al*., 2012; Pennington *et al*., 2016; iar pentru rolul activităților umane în modificarea distribuției speciilor terestre în aceeași perioadă, vezi Richerson *et al*., 2001; Boivin *et al*., 2016.
14. Vezi Bailey și Milner, 2002; Bailey și Flemming, 2008; Marean, 2014.
15. Boivin *et al*., 2016, cu referințe suplimentare.
16. Lucrarea lui Clarke (1978) *Mesolithic Europe: The Economic Basis* rămâne un studiu fundamental al acestor procese; pentru o prezentare mai actuală (și globală), vezi Mithen, 2003; și, de asemenea, Rowley-Conwy, 2001; Straus *et al*. (eds.), 1990.
17. Bookchin, 1982. Adoptând titlul volumului de referință al lui Bookchin despre ecologia socială, nu putem să acceptăm ideile sale cu privire la preistoria omenirii sau la originile agriculturii, care se bazează pe informații ce sunt acum depășite de multe decenii. Găsim totuși multe de învățat din intuiția sa fundamentală: că interacțiunile omului cu biosfera sunt întotdeauna puternic condiționate de tipurile de relații sociale și sistemele sociale pe care le formează oamenii între ei. Diferențierea reciprocă a ecologiilor vânătorilor-culegători de pe Coasta de Vest a Americii, discutată în capitolul 5, ar fi altă ilustrare excelentă a aceluiași principiu.
18. După cum remarca odată antropologul Eric Wolf.
19. Bruce Smith (2001) analizează întregul fenomen sub denumirea de „producție alimentară de nivel redus”, prin care descrie economiile care ocupă „o zonă de mijloc, vastă și diversă, între vânătoare, pescuit, căutarea hranei și agricultură”.
20. Wild *et al*., 2004; Schulting și Fibiger (eds.), 2012; Meyer *et al*., 2015; vezi și Teschler-Nicola *et al*., 1996.
21. Pentru o prezentare amplă a răspândirii agriculturii neolitice în Europa, înțeleasă prin intermediul ecologiei comportamentale și al teoriilor evoluției culturale, vezi Shennan, 2018.
22. Coudart, 1998; Jeunesse, 1997; Kerig, 2003; van der Velde, 1990.
23. Shennan *et al*., 2013; vezi și Shennan, 2009; Shennan și Edinborough, 2006.
24. Haak *et al*., 2005, 2010; Larson *et al*., 2007; Lipson *et al*., 2017.
25. Zvelebil, 2006; iar pentru dovezi ale diferențelor de statut marcate de bogăție în necropolele mezolitice, vezi O’Shea și Zvelebil (1984) despre necropolele din Karelia; Nilsson Stutz (2010) despre sudul Scandinaviei; și Schulting (1996) despre coasta bretonă.
26. Kashina și Zhulnikov, 2011; Veil *et al*., 2012.
27. Schulting și Richards, 2001.
28. Golitko și Keeley (2007) își imaginează întâlniri ostile între agricultorii neolitici și populațiile mezolitice mai bine stabilite, observând că satele fortificate tind să se grupeze în jurul periferiilor colonizării neolitice.
29. Wengrow, 2006, capitolele 2-3; Kuper și Kroepelin, 2006.
30. Wengrow *et al*., 2014, cu referințe suplimentare.

31. Vezi Spriggs, 1997; Sheppard, 2011.
32. Denham *et al*., 2003; Golson *et al*. (eds.), 2017; vezi și Yen, 1995.
33. Vezi Spriggs, 1995; obiceiul populațiilor Lapita de a se stabili în zone lăsate neocupate de populațiile băștinașe poate fi parțial confirmat de descoperirile de ADN vechi, pentru care vezi Skoglund *et al*., 2016.
34. Kirch, 1990; Kononenko *et al*., 2016. Gell (1993) oferă un studiu sistematic și comparativ al tradițiilor regionale ale artei corporale și tatuajului în societățile polineziene mai recente, precum și al permutărilor lor sociale și conceptuale.
35. Holdaway și Wendrich (eds.), 2017.
36. După cum am menționat, Lapita este asociată cu dispersia limbilor austroneziene. Corelațiile dintre răspândirea agriculturii și cea a limbilor par probabile și pentru culturile din valea Nilului (și pentru expansiunea mult mai târzie a limbii bantu din vestul Africii spre sud). Pentru o analiză generală a acestor cazuri de dispersie a limbii și agriculturi, precum și a altora, vezi Bellwood, 2005; Bellwood și Renfrew (eds.), 2002. O asociere între indo-europeană și răspândirea agriculturii în neoliticul timpuriu în Europa este considerată în prezent puțin probabilă (vezi Haak *et al*., 2015, cu referințe suplimentare).
37. Capriles, 2019.
38. Fausto, 1999; Costa, 2017.
39. Descola, 1994, 2005.
40. Roosevelt, 2013.
41. Hornborg, 2005; Hornborg și Hill (eds.), 2011.
42. *Complexă* este aici cuvântul-cheie – artele indigenilor din Amazonia sunt incredibil de bogate și de diverse, cu multe variații regionale și etnice. Cu toate acestea, analiștii au identificat principii similare în cultura vizuală în regiuni surprinzător de întinse. Pentru o perspectivă braziliană, vezi Lagrou, 2009.
43. Erickson, 2008; Heckenberger și Neves, 2009; Heckenberger *et al*., 2008; Pärssinen *et al*., 2009.
44. Lombardo *et al*., 2020.
45. Piperno, 2011; Clement *et al*., 2015; vezi și, Fausto și Neves, 2018.
46. Arroyo-Kalin, 2010; Schmidt *et al*., 2014; Woods *et al*. (eds.), 2009.
47. Scott, 2009.
48. Smith, 2001.
49. Dovezile provin din siturile arheologice din valea fluviului Balsas din Mexic; Ranere *et al*., 2009.
50. Smith, 2006.
51. Fuller, 2007, pp. 911-115
52. Redding, 1998. Astfel de „tatonări” au luat probabil forma unei gestionări selective a turmei, formată numai din femele, lăsând masculii să umble liberi.
53. În faza arheologică denumită neoliticul aceramic C.
54. Colledge *et al*., 2004, 2005. Este important de remarcat că e posibil ca declinul diversității culturilor să fi început în Semiluna Fertilă, cam în momentul în care pachetul agricol neolitic era transportat spre nord și vest, spre Europa, prin Turcia și Balcani. Până în jurul anului 7000 î.Hr. (sfârșitul perioadei târzii a neoliticului aceramic B), diversitatea medie a culturilor în siturile din Semiluna Fertilă a scăzut de la zece sau unsprezece culturi fondatoare originale la doar cinci sau șase. Interesant este că ceea ce a urmat în această regiune (în neoliticul aceramic C) a fost o scădere a populației, asociată cu abandonarea satelor mari și cu începutul unui model mai dispersat de așezare umană.
55. Vezi și Bogaard, 2005.

8. Orașe imaginare

1. De exemplu, Dunbar, 1996, 2010.
2. Dunbar, 1996, pp. 69-71. Baza cognitivă a numărului lui Dunbar este dedusă din studiile comparative ale primatelor nonumane, care sugerează o corelație între dimensiunea neocortexului și dimensiunea grupului la diferite specii de maimuțe și gorile (Dunbar, 2002). Nu punem aici în discuție semnificația acestor constatări pentru studiile asupra primatelor, ci doar dacă acestea pot fi aplicate în mod simplu sau direct la specia noastră.
3. Bird *et al*., 2019; vezi și Hill *et al*., 2011; Migliano *et al*., 2017.
4. Sikora *et al*., 2017.
5. Bloch, 2013.
6. Anderson, 1991.
7. Vezi Bird *et al*., 2019; și compară cu Bloch, 2008.
8. Fischer, 1977, p. 454.
9. Vezi în special Childe, 1950.
10. Sperăm să tratăm mai pe larg bogatul material african, cu excepția Egiptului Antic, într-o lucrare viitoare, împreună cu multe alte cazuri valoroase care nu au putut fi incluse aici, cum ar fi tradițiile pueblo din sud-vestul Americii, ca să numim doar unul. Pentru discuții importante privind materialul african, care ne confirmă o serie de observații despre natura descentralizată și autoorganizată a primelor orașe, vezi, de exemplu, S. McIntosh, 2009; R. McIntosh, 2005.
11. Majoritatea arheologilor sunt în general de acord să numească „oraș” orice așezare dens locuită cu o suprafață mai mare de circa 150 sau chiar 200 de hectare (vezi, de exemplu, Fletcher, 1995).
12. Fleming, 2009, *passim*.
13. Pentru dovezi directe ale imigrației în Teotihuacán, bazate pe studii izotopice ale rămășițelor umane, vezi White *et al*., 2008; pentru dovezi similare la Harappa, vezi Valentine *et al*., 2015. Pentru o discuție generală despre vecinătăți și rolul acestora în formarea orașelor timpurii, Smith, 2015.
14. Plunket și Uruñuela, 2006.
15. Day *et al*., 2007; Pennington *et al*., 2016.
16. Vezi Pournelle, 2003.
17. Sherratt, 1997; Styring *et al*., 2017.
18. Vezi Pournelle, 2003; Scott, 2017.
19. Pentru China, vezi Underhill *et al*., 2008; pentru Perú, vezi Shady Solis, Haas și Creamer, 2001.
20. Inomata *et al*., 2020. Situl-cheie se află în statul Tabasco și poartă numele Aguada Fénix. Datat între anii 1000 și 800 î.Hr., este acum recunoscut ca fiind „cea mai veche construcție monumentală descoperită vreodată în zona maya și cea mai mare din întreaga istorie prehispanică a regiunii”. Aguada Fénix nu este în niciun caz o excepție. Elemente arhitecturale masive, care implică o muncă în comun la scara piramidelor din Egiptul Antic, au fost descoperite în numeroase situri din câmpiile mayașe, cu multe secole înainte de apariția regatului mayaș clasic. În cea mai mare parte, acestea nu cuprind piramide, ci platforme de pământ de proporții și întindere orizontală uluitoare, dispuse cu grijă în formațiuni aproximativ în formă de E. Funcția lor rămâne neclară, deoarece majoritatea acestor situri au fost descoperite prin teledetecție (folosind tehnologia LiDAR) și nu au fost încă excavate la nicio scară.
21. Anthony, 2007.
22. O mare parte din aceste cercetări (publicate exclusiv în limba rusă) erau extrem de inovatoare pentru standardele vremii, incluzând fotografii aeriene, prospecțiuni ale subsolului și săpături minuțioase. Pentru rezumate și descrieri în limba engleză, vezi Videiko, 1996; Menotti și Korvin-Piotrovskiy, 2012.
23. Shumilovskikh, Novenko și Giesecke, 2017. Ceea ce distinge aceste soluri, din punct de vedere fizic, este acumularea apreciabilă de humus și capacitatea lor de stocare a umidității.
24. Anthony, 2007, pp. 160-174.
25. Pentru a avea o idee despre proporțiile relative, gândiți-vă că doar în acest centru gol al unui megasit ar fi putut încăpea un oraș neolitic mare, cum ar fi Çatalhöyükul, de mai mult de două ori.
26. Datarea științifică arată că unele dintre cele mai mari megasituri cunoscute au fost contemporane;

Müller *et al*., 2016, pp. 167-168.

27. Ohlrau *et al*., 2016; Shumilovskikh, Novenko şi Giesecke, 2017.

28. Nebbia şi colaboratorii săi (2018) prezintă dovezi în sprijinul acestui model sezonier extrem, lăsând în acelaşi timp loc şi pentru alte posibilităţi.

29. Locuitorii megasiturilor aveau obiceiul de a-şi incendia casele în mod deliberat, ceea ce complică situaţia pentru cercetătorii moderni, care încearcă să stabilească cât de mult din fiecare sit a fost folosit simultan. Nu se cunosc motivele acestor incendieri (în scopuri rituale, de igienă sau amândouă?). Aveau ele loc în mod obişnuit în cadrul aşezărilor, astfel încât o parte din megasit să trăiască şi să se dezvolte, cealaltă parte persistând ca un fel de „cimitir de case”? În mod normal, o modelare atentă a măsurătorilor de mare precizie cu radiocarbon le-ar permite arheologilor să rezolve astfel de probleme. În acest caz, în mod frustrant, o anomalie în curba de calibrare pentru mileniul IV î.Hr. îi împiedică să facă asta.

30. Kirleis şi Dal Corso, 2016.

31. Chapman şi Gaydarska, 2003; Manzura, 2005.

32. Ar trebui, de asemenea, să avem în vedere răspunsuri diferite, variind de la un megasit la altul. De exemplu, unele dintre ele, cum ar fi Maidanetke şi Nebelivka, şi-au mobilizat populaţia pentru a săpa şanţuri perimetrale, delimitând un spaţiu de grădină între circuitul exterior al caselor şi marginea aşezării. Altele, cum ar fi Talianki, nu au făcut asta. Merită subliniat că aceste şanţuri nu este posibil să fi funcţionat ca fortificaţii sau altfel de dispozitive de apărare – erau puţin adânci, cu întreruperi dese pentru ca oamenii să poată să intre şi să iasă. Merită să subliniem acest lucru, deoarece studiile anterioare considerau adesea megasiturile „oraşe de refugiu” întemeiate pentru apărarea unei populaţii locale, viziune care a fost acum în mare parte abandonată în absenţa unor dovezi clare de război sau care să ateste alte forme de conflict (vezi Chapman, 2010; Chapman, Gaydarska şi Hale, 2016).

33. Bailey, 2010; Lazarovici, 2010.

34. După cum arată John Chapman şi colegii săi, nu există nimic în aceste case de adunare care să sugereze că ele găzduiau o clasă superioară, politică sau religioasă: „Cei care se aşteaptă să găsească în megasitul Tripolie o reflectare arhitecturală şi artefactuală a unei societăţi ierarhice, cu elite care domnesc peste mii de locuitori, vor fi dezamăgiţi” (Chapman, Gaydarska şi Hale, 2016, p. 120). În afară de dimensiunile lor şi, uneori, de o intrare mai ostentativă, aceste clădiri sunt asemănătoare, în ceea ce priveşte mobilierul, cu locuinţele obişnuite, cu excepţia interesantă că lipsesc instalaţiile pentru prepararea şi depozitarea alimentelor. Ele nu prezintă „niciuna dintre caracteristicile de dispunere specifice unui centru ritual sau administrativ” (*ibid*.) şi nu par să fi fost ocupate permanent, la nicio scară, ceea ce susţine ideea că erau folosite pentru adunări periodice, poate sezoniere.

35. Chapman, Gaydarska şi Hale, 2016.

36. Sistemul basc de organizare a aşezărilor este descris de Marcia Ascher în capitolul 5 al cărţii sale *Mathematics Elsewhere* (2004). Nu putem să redăm aici subtilităţile relatării lui Ascher, nici să detaliem perspectiva matematică pe care o aduce, aşa că le recomandăm cititorilor interesaţi studiul ei şi materialul etnografic original pe care se bazează (Ott, 1981).

37. Ascher, 2004, p. 130.

38. După cum spune unul dintre cei mai importanţi arheologi implicaţi în aceste săpături, specialistul în preistorie Johannes Müller (2016, p. 304): „Caracterul nou şi unic al organizării spaţiale în megasiturile Tripoliei târzii dezvăluie unele informaţii despre comportamentul uman şi de grup care ar putea fi încă relevante pentru noi astăzi. Atât capacitatea societăţilor nonalfabetizate de a se aglomera în grupuri uriaşe de populaţie în condiţii rurale de producţie, distribuţie şi consum, cât şi capacitatea lor de a evita piramidele sociale inutile şi de a practica în schimb o structură mai publică de luare a deciziilor ne amintesc de posibilităţile şi abilităţile noastre”.

39. *Heartland of Cities* era titlul unui studiu arheologic, o analiză de referinţă privind câmpia inundabilă din centrul Mesopotamiei, realizat de Robert McCormick Adams (1981).

40. În zonele mlăştinoase din sudul Irakului locuiesc madānii (uneori numiţi arabii mlaştinilor), cunoscuţi de europeni mai ales prin intermediul scrierilor lui Wilfred Thesiger. Mlaştinile au fost drenate

sistematic de guvernul Ba'ath al lui Saddam Hussein ca represalii politice, provocând strămutarea în masă a populației indigene și daune enorme acestui habitat străvechi. Începând cu 2003, s-au făcut eforturi susținute și parțial încununate de succes pentru a reconstitui mlaștinile, precum și comunitățile și modurile lor de viață ancestrale.

41. Oates *et al*., 2007. Dovada-cheie se află în Siria, unde conflictul militar a întrerupt săpăturile arheologice în situri precum Tell Brak, pe râul Khabur (un afluent principal al Eufratului). Arheologii numesc aceste pajiști din nordul Mesopotamiei zona de „agricultură uscată", deoarece acolo era posibilă o agricultură bazată pe precipitații. În contrast, în sudul Mesopotamiei, o zonă aridă, irigarea cu apă din râurile principale era obligatorie pentru cultivarea cerealelor.

42. Aceste movile sunt marile acumulări materiale ale vieții și morții umane, cunoscute sub denumirea lor arabă, *tell*, formate prin construirea și prăbușirea succesivă a arhitecturii din cărămizi de lut, de-a lungul a zeci sau adesea sute de generații.

43. Pentru o trecere în revistă a „lumii sumeriene", vezi Crawford (ed.), 2013.

44. Asta se potrivea, de asemenea, destul de bine cu preocupările coloniale britanice din regiunea modernă pe care o numeau „Mesopotamia", ce se bazau pe o politică de promovare (și, ocazional, de creare) a monarhiilor locale favorabile propriilor interese (vezi Cannadine, 2001).

45. Vezi Dalley, 2000.

46. Wengrow, 2010, pp. 131-136; Steinkeller, 2015. Scribii foloseau uneori alt cuvânt (*bala*) – însemnând „durată" sau „ciclu" – pentru a se referi la corvoadă și, de asemenea, la succesiunea dinastiilor regale, dar aceasta este o evoluție ulterioară. Este interesant de comparat întregul fenomen cu *fanompoana* sau „serviciul" malgaș, o datorie de muncă teoretic nelimitată datorată monarhiei; în acest caz, familia monarhului era scutită, dar există relatări similare despre egalitatea absolută a tuturor celor care se adunau pentru a săpa pământul în cadrul proiectelor regale și despre entuziasmul voios cu care o făceau (Graeber, 2007a, pp. 265-267).

47. Steinkeller, 2015, pp. 149-150.

48. Izvoarele scrise din diferite perioade ale istoriei Mesopotamiei arată că suveranii proclamau în mod obișnuit anulări ale datoriilor cu ocazia jubileelor și a altor evenimente festive, făcând tabula rasa pentru supușii lor și permițându-le să reia o viață civică productivă. Anularea datoriilor acumulate, fie prin proclamație regală, fie în „anii de iertăciune", avea mult sens din punct de vedere fiscal. Era un mecanism de restabilire a echilibrului în economia orașelor mesopotamiene, iar prin eliberarea debitorilor și a rudelor lor din servitute, le permitea să continue să ducă o viață civică productivă (vezi Graeber, 2011; Hudson, 2018).

49. Femeile erau cetățeni și dețineau terenuri. Unele dintre cele mai vechi monumente de piatră din Mesopotamia consemnează tranzacții între proprietari bărbați și femei, care apar ca părți juridice cu drepturi egale. Femeile dețineau, de asemenea, ranguri înalte în temple, iar femeile din familia regală erau instruite ca scribi. În cazul în care soții lor se îndatorau, ele puteau prelua rolul de cap al familiei. De asemenea, femeile formau coloana vertebrală a prolificei industrii textile din Mesopotamia, care finanța proiectele sale de comerț exterior. Ele lucrau în temple sau în alte instituții mari, adesea sub supravegherea altor femei, care primeau parcele de pământ în proporții similare cu bărbații. Unele femei erau operatori financiari independenți, acordându-le credite altor femei; vezi, în general, Zagarell, 1986; van de Mieroop, 1989; Wright, 2007; Asher-Greve, 2012. Unele dintre cele mai vechi documente referitoare la aceste aspecte provin de la Girsu, din orașul-stat Lagaș, datând de pe la mijlocul mileniului III î.Hr. El cuprinde aproximativ 1.800 de texte cuneiforme provenite în principal de la o instituție numită „Casa femeii" și, mai târziu, „Casa zeiței Baba", pentru care vezi Karahashi, 2016.

50. Sclavia, adică deținerea de sclavi ca proprietate în gospodării private, era atât de adânc înrădăcinată în economia și societatea Greciei clasice, încât mulți se simt îndreptățiți să definească orașele grecești drept „societăți sclavagiste". Nu găsim niciun echivalent evident în Mesopotamia antică. Templele și palatele dețineau prizonieri de război și rău-platnici ca sclavi sau ca muncitori semiliberi, care, pentru mâncare, prestau pe tot parcursul anului munci manuale, cum ar fi măcinarea grâului sau cărăușia, și

care nu deţineau terenuri proprii. Aceştia constituiau însă doar o minoritate din forţa de muncă din sectorul public. Exista şi sclavie propriu-zisă, dar ea nu juca un rol central comparabil în economia mesopotamiană; vezi Gelb, 1973; Powell (ed.), 1987; Steinkeller şi Hudson (eds.), 2015, *passim*.

51. Jacobsen, 1943; vezi şi Postgate, 1992, pp. 80-81.
52. Barjamovic, 2004, p. 50 n. 7.
53. Fleming, 2004.
54. Aşa cum observa John Wills (1970) cu mult timp în urmă, ceva din comportamentul adunărilor s-a păstrat probabil în discursurile atribuite zeilor şi zeiţelor din miturile mesopotamiene. Zeităţile se reunesc şi ele în adunări, unde îşi folosesc talentele retorice, discursul convingător, argumentarea logică şi, ocazional, sofisme.
55. Barjamovic, 2004, p. 52.
56. Un astfel de „sat urban”, aşa cum îl numeşte Nicholas Postgate (1992, pp. 81-82), este documentat într-o tăbliţă recuperată din oraşul Eşnunna din valea Diyalei, care îi enumeră pe amoriţii „care trăiesc în oraş” în funcţie de circumscripţiile lor, desemnate prin numele bărbaţilor capi de familie şi ale fiilor lor.
57. Vezi, de exemplu, Van de Mieroop, 1999, în special p. 123.
58. *Ibid*., pp. 160-161.
59. Stone şi Zimansky, 1995, p. 123.
60. Fleming, 2009, pp. 1-2.
61. Fleming (2009, pp. 197-199) remarcă faptul că „tradiţia [de la Urkeş] a unui puternic echilibru colectiv faţă de conducerea regilor poate fi moştenirea unei lungi istorii urbane” şi că sfatul bătrânilor nu poate fi interpretat ca făcând parte din cercul de consilieri al regelui. Acesta era mai degrabă o „forţă politică total independentă” de o anumită vechime, o formă colectivă de conducere urbană, care „nu poate fi considerată un actor minor într-un cadru preponderent monarhic”.
62. Pentru a reconstitui primele sisteme politice urbane din Mesopotamia, Jacobsen s-a bazat în special pe povestea lui „Ghilgameş şi Agga”, o scurtă compoziţie epică despre războiul dintre Uruk şi Kiş, care descrie un consiliu orăşenesc împărţit în două camere.
63. Prin urmare, estimările privind populaţia oraşului din mileniul IV î.Hr. se bazează aproape în întregime pe studii topografice şi pe distribuţia descoperirilor de suprafaţă (vezi Nissen, 2002).
64. Nissen, Damerow şi Englund, 1993.
65. Englund, 1998, pp. 32-41; Nissen, 2002. Un număr semnificativ de structuri monumentale din complexul Eanna sunt versiuni la scară spectaculos de mare ale unui tip comun de gospodărie (aşa-numita formă de „casă tripartită”) care este omniprezentă în satele din perioada precedentă, „‘Ubaid”, din mileniul V î.Hr. Specialiştii dezbat dacă unele dintre aceste clădiri ar fi putut fi mai degrabă palate particulare decât temple, dar, de fapt, ele nu prea seamănă cu palatele sau templele ulterioare. În esenţă, sunt versiuni la scară mai mare ale formelor tradiţionale de case, unde un număr mare de persoane se reuneau probabil în formatul unei familii extinse, sub patronajul unei zeităţi locale (Wengrow, 1998; Ur, 2014). Primele exemple convingătoare de palat în arhitectura oraşelor din sudul Mesopotamiei aluvionare apar abia câteva secole mai târziu, în perioada dinastică timpurie (Moorey, 1964).
66. Vezi Crüsemann *et al*. (eds.), 2019, pentru o magnifică trecere în revistă a evoluţiei arhitecturale din Uruk de-a lungul timpului; observăm totuşi că interpretarea lor minimalizează acele aspecte ale planificării urbane pe care noi le-am vedea ca fiind în mod clar legate de participarea civică (în special în ceea ce priveşte fazele timpurii ale sanctuarului Eanna, ei tind să presupună, chiar şi în absenţa dovezilor scrise, că orice tip de proiect arhitectural grandios trebuie să fi fost în mod necesar menit să instituie exclusivitatea unei elite conducătoare).
67. Printre acestea se numără şi copii timpurii ale aşa-numitei „Liste de titluri şi profesii”, care a fost reprodusă pe scară largă în epocile ulterioare şi care include (printre altele) termeni pentru diferite tipuri de judecători, primari, preoţi, preşedinţi ai „adunării”, ambasadori, soli, supraveghetori ai turmelor, plantaţiilor, câmpurilor şi echipamentelor agricole, precum şi pentru olărit şi prelucrarea metalelor. Nissen, Damerow şi Englund (1993, pp. 110-111) trec în revistă dificultăţile imense legate de inferarea oricărui tip de istorie socială pe baza unor astfel de documente, care depinde de găsirea

unor coroborări între anumiți termeni și recurența lor în textele administrative funcționale din aceeași perioadă, fiind chiar și atunci oarecum tendențioasă.

68. Deși ar trebui să observăm, de asemenea, că, cel puțin în perioada Primei Dinastii Babiloniene (cca 2000 – 1500 î.Hr.), mare parte din instruirea scribilor se făcea și în gospodăriile private.
69. Englund, 1988.
70. Bartash, 2015. Există posibilitatea ca unii să fi fost deja sclavi sau prizonieri de război în această perioadă (Englund, 2009) și, după cum vom vedea, acest fenomen devine mult mai frecvent mai târziu; este într-adevăr posibil ca ceea ce a fost inițial o organizație caritabilă să se fi transformat treptat, pe măsură ce au început să fie folosiți și prizonieri. Pentru componența demografică a forței de muncă din temple în perioada Uruk, vezi și Liverani, 1998.
71. Utilizarea sigiliilor cilindrice constituia alt aspect al controlului calității în templele urbane. Aceste mici pietre sculptate, aproape indestructibile, reprezintă principala noastră sursă de informații pentru aproximativ 3.000 de ani de creație de imagini în Orientul Mijlociu, de la apariția primelor orașe până în epoca Imperiului Persan (cca 3500 – 500 î.Hr.). Ele îndeplineau mai multe funcții, nefiind niște simple „obiecte de artă”. De fapt, sigiliile cilindrice au fost printre primele dispozitive de reproducere mecanică a unor imagini complexe, realizate prin rularea sigiliului pe o bandă sau un bloc de argilă pentru a face să apară figuri și semne în relief, astfel încât ele marchează începutul tipăriturilor. Ele erau imprimate pe tăblițe de lut inscripționate, dar marcau și dopurile de lut ale recipientelor care conțineau alimente și băuturi. În acest fel, imagini minuscule de oameni, animale, monștri, zei și așa mai departe erau folosite pentru a păzi și a autoriza conținutul, distingând astfel produsele standard ale atelierelor din temple și, mai târziu, ale palatelor și garantându-le autenticitatea atunci când circulau printre terți (vezi Wengrow, 2008).
72. Unii asiriologi credeau cândva că această sferă cuprindea aproape totul: că primele orașe mesopotamiene erau niște „state-temple” guvernate pe baza „socialismului teocratic”. Această teză a fost infirmată în mod convingător; vezi Foster, 1981. Nu știm cu adevărat cum se desfășura viața economică în afara zonei administrate de temple; știm doar că templele administrau o anumită parte a economiei, dar nu pe toată și că nu dispuneau de nimic asemănător cu suveranitatea politică.
73. Pe Vasul de la Uruk, figura zeiței, probabil Inanna, este mai mare decât bărbații care mărșăluiesc spre ea. Singura excepție este personajul care se apropie direct de ea, în fruntea procesiunii, care este în mare parte pierdut din cauza unei spărturi în vas, dar care este cel mai probabil aceeași figură masculină standard ce apare și pe sigiliile cilindrice și pe alte monumente ale vremii, cu barba sa caracteristică, părul adunat într-un coc și veșminte lungi, țesute. Este imposibil de spus la ce statut face trimitere această figură masculină sau dacă el era obținut ereditar ori prin rotație. Zeița poartă o haină lungă, care îi ascunde aproape complet contururile corpului, în timp ce figurile masculine mai mici apar nud și, probabil, sexualizate (Wengrow, 1998, p. 792; Bahrani, 2002).
74. Vezi Yoffee, 1995; Van de Mieroop, 2013, pp. 283-284.
75. Vezi Algaze, 1993. În corespondența administrativă a orașului-mamă nu există niciun indiciu cu privire la aceste colonii (iar scrierea era foarte puțin folosită în coloniile propriu-zise).
76. În esență, acestea au fost originile sacre a ceea ce astăzi numim „marcă comercială”; vezi Wengrow, 2008.
77. Vezi Frangipane, 2012.
78. Helwig, 2012.
79. Frangipane, 2006; Hassett și Sağlamtimur, 2018.
80. Treherne, 1995, p. 129.
81. Printre cele mai remarcabile descoperiri din necropola din Epoca bronzului timpurie de la Başur Höyük, în estul Anatoliei, se numără și un set primitiv de piese de joc sculptate.
82. În mare parte așa cum a anticipat, de fapt, Andrew Sherratt (1996); vezi și Wengrow, 2011. Acolo unde societățile urbane și cele montane au intrat în convergență, a apărut un al treilea element, care nu seamănă nici cu aristocrațiile tribale, nici cu orașele mai egalitariste. Arheologii numesc acest element cultura Kura-Araxes sau cultura transcaucaziană, dar aceasta s-a dovedit a fi greu de definit în ceea ce

privește tipurile de așezări, care variază foarte mult în cadrul ei. Pentru arheologi, ceea ce identifică cultura transcaucaziană este, în primul rând, ceramica foarte lustruită, care a cunoscut o răspândire remarcabilă, ajungând la sud de Caucaz până în valea Iordanului. Pe distanțe atât de considerabile, metodele de producere a ceramicii și a altor produse artizanale distincte au rămas remarcabil de constante, sugerând pentru unii migrația meșteșugarilor și poate chiar a unor întregi comunități pentru a se stabili în locuri îndepărtate. Astfel de grupuri din diaspora par să fi fost implicate pe scară largă în circulația și prelucrarea metalelor, în special a cuprului. Ele au adus cu sine și alte practici distinctive, cum ar fi utilizarea unor plite portabile de gătit, uneori decorate cu chipuri, care susțineau oale cu capac folosite pentru a pregăti mâncăruri de tip tocănițe și ghiveciuri: o practică oarecum excentrică în regiuni în care prăjirea și coacerea alimentelor în cuptoare fixe era o practică străveche, datând din neolitic (vezi Wilkinson, 2014, cu referințe suplimentare).

83. Lucrări recente pun declinul civilizației Indului pe seama schimbărilor în regimul hidrologic al principalelor sisteme fluviale, provocate de modificări ale ciclului musonic. Acest fenomen este cel mai evident în secarea râului Ghaggar-Hakra, cândva un afluent important al Indului, și în deplasarea așezărilor umane către zone mai bine irigate, unde în Ind se varsă râurile din Punjab, sau către părți ale Câmpiei Indo-Gangetice ce încă se aflau în bazinul hidrografic al centurii musonice; Giosan *et al*., 2012.
84. Pentru o trecere în revistă a dezbaterilor, vezi Green (2020), care argumentează că civilizația Indului a fost una a orașelor egalitare, dar pe linii de raționament destul de diferite față de a noastră.
85. Pentru o prezentare generală a civilizației Indului și o descriere mai amănunțită a siturilor principale, vezi Kenoyer, 1998; Possehl, 2002; Ratnagar, 2016.
86. Pentru o prezentare generală a contactelor comerciale și culturale la mare distanță din valea Indului în Epoca bronzului, vezi Ratnagar, 2004; Wright, 2010.
87. Pentru scrierea din valea Indului în general, vezi Possehl, 1996; pentru indicatorul stradal de la Dholavira, Subramanian, 2010; iar pentru funcția sigiliilor pe Ind, Frenez, 2018.
88. Vezi Jansen, 1993.
89. Wright, 2010, pp. 107-110.
90. Vezi Rissman, 1988.
91. Kenoyer, 1992; H.M.-L. Miller, 2000; Vidale, 2000.
92. „Civilizația Indului este un fel de sistem sociocultural fără chip. Indivizii, chiar și cei proeminenți, nu ies ușor la iveală din izvoarele arheologice, așa cum se întâmplă în Mesopotamia și în Egiptul dinastic, de exemplu. Nu există semne clare ale regalității, sub formă de sculpturi sau palate. Nu există dovezi ale existenței unei birocrații de stat sau ale altor atribute ale «statalității».” (Possehl, 2002, p. 6)
93. Discuția pertinentă a lui Daniel Miller (1985) cu privire la aceste aspecte rămâne importantă.
94. După cum a fost discutat, printre alții, de Lamberg-Karlovsky, 1999. Se obiectează uneori că a privi civilizația Indului din Epoca bronzului prin prisma castelor înseamnă a zugrăvi o imagine artificial „atemporală” a societăților din Asia de Sud, alunecând astfel în clișee „orientaliste”, întrucât cea mai veche mențiune scrisă a sistemului de caste și a diferențelor sale sociale de bază sau *varna* apare abia cam peste un mileniu, în imnurile din *Rig Veda*. În multe privințe, este o obiecție derutantă – care, într-o oarecare măsură, se autocontrazice – pentru că are sens doar dacă presupunem că un sistem social bazat pe principiile castelor nu poate să evolueze în același mod în care, să zicem, sistemele de clasă sau feudale au suferit importante transformări structurale de-a lungul timpului. Există, cu siguranță, unii care au adoptat în mod explicit această poziție (cel mai cunoscut fiind Dumont, 1972). Evident, nu aceasta este însă poziția pe care o adoptăm noi aici; de asemenea, nu vedem nicio continuitate în acest context între castă, limbă și identitate rasială (altă ecuație falsă, care a împiedicat genul acesta de discuții în trecut).
95. Pentru acest aspect, vezi importanta reevaluare a lui Vidale (2010) despre Mohenjo-daro și despre izvoarele sale arheologice.
96. Raritatea generală a armelor în siturile Harappa rămâne frapantă; dar, așa cum subliniază Corke (2005), la alte civilizații din Epoca bronzului (de exemplu, Egipt, China, Mesopotamia) armamentul tinde să

fie găsit mai degrabă în morminte decât în așezări; deci – motivează el – vizibilitatea armelor și a războiului în cadrul civilizației Indului poate fi mult redusă de lipsa generală a vestigiilor funerare. Totuși, așa cum subliniază și el, nu există nicio dovadă că armele erau folosite drept simboluri ale autorității (spre deosebire de Mesopotamia, de exemplu) sau că reprezentau în vreun fel „o parte semnificativă a identității elitei" pentru civilizația Indului. Ceea ce lipsește cu desăvârșire este glorificarea armelor și a genului de oameni care le folosesc.

97. În mod evident, este vorba și despre simpla dorință de a perpetua ideea că meritul „inventării" democrației ar aparține unei entități numite „Occident". O parte a explicației ar putea veni și din faptul că mediul academic este la rândul său organizat într-un mod extrem de ierarhic, mulți cercetători având ei înșiși foarte puțină experiență (spre deloc) în luarea democratică a deciziilor și venindu-le așadar greu să-și imagineze că alții ar face-o.

98. Gombrich, 1988, pp. 49-50, 110 și urm. Vezi și Muhlenberg și Paine, 1996, pp. 35-36.

99. La fel ca în toate cazurile de acest gen, aproape tot ceea ce se referă la tema „democrației" indiene timpurii este contestat. Cele mai vechi surse literare, Vedele, presupun o societate în întregime rurală și monarhia ca unică formă posibilă de guvernare – deși unii cercetători indieni detectează urme ale unor instituții democratice anterioare (Sharma, 1968); cu toate acestea, până la Buddha, în secolul al V-lea î.Hr., valea Gangelui găzduia o multitudine de orașe-state, mici republici și confederații, dintre care multe (*ganasangha*) par să fi fost guvernate de adunări formate din toți bărbații membri ai castei militarilor. Călătorii greci precum Megasthenes nu ezitau să le numească democrații, deoarece democrațiile grecești erau în esență același lucru, însă cercetătorii contemporani dezbat cât de democratice erau ele cu adevărat. Întreaga discuție pare să aibă ca premisă presupunerea că „democrația" a fost un fel de descoperire istorică remarcabilă, mai degrabă decât un obicei de autoguvernare disponibil în orice perioadă istorică (vezi, de exemplu, Sharan, 1983; Thapar, 1984; mulțumirile noastre lui Matthew Milligan pentru că ne-a îndrumat către materialul-sursă relevant, deși nu poartă nicio responsabilitate pentru modul în care l-am folosit).

100. Pentru principiul *seka*, vezi Geertz și Geertz, 1978; Warren, 1993.

101. Lansing, 1991.

102. După cum s-a argumentat în Wengrow, 2015.

103. Possehl, 2002, *passim*; Vidale, 2010.

104. Orașele independente au fost abolite în totalitate în Europa abia în secolele XVII-XVIII, ca parte a creării statului național modern. Imperiile europene și crearea sistemului interstatal modern în secolul XX au reușit să elimine orice urmă a acestora în alte părți ale lumii.

105. Bagley, 1999.

106. Steinke și Ching, 2014.

107. Interesant este că unele dintre cele mai mici se află chiar în Henan, inima dinastiilor de mai târziu. Orașul Wangchenggang, asociat cu dinastia Xia – precursoarea semilegendară a dinastiei Shang –, are o suprafață totală, înconjurată de ziduri, de aproximativ 30 de hectare; vezi Liu și Chen, 2012, p. 222.

108. *Ibid.*, *passim*; Renfrew și Liu, 2018.

109. Unii cercetători au sugerat inițial că perioada Longshan a fost o epocă de șamanism intens, un apel la mitul ulterior al lui Pan Gu, care a despărțit cerul și pământul în așa fel încât numai cei cu puteri spirituale puteau călători între ele. Alții au legat-o la început de legendele clasice despre *wan guo*, perioada celor Zece mii de state, înainte ca puterea să fie localizată în dinastiile Xia, Shang și Zhou; vezi Chang, 1999.

110. Jaang *et al*., 2018.

111. He, 2013, p. 269.

112. *Ibid*.

113. He, 2018.

9. Ascunse la vedere

1. Locul exact al oraşului Aztlán nu este cunoscut. Diferite dovezi sugerează că populaţiile vorbitoare de *nahuatl* (limba mexica/aztecă) au fost dispersate atât în medii urbane, cât şi rurale înainte de migraţia lor spre sud. Cel mai probabil, acestea erau prezente, alături de o serie de alte grupuri etnice şi lingvistice, în capitala toltecilor, Tula, care se află la nord de Bazinul Mexicului (Smith, 1984).
2. Numită astfel datorită uniunii politice fondatoare a trei oraşe-state: Tenochtitlán, Texcoco şi Tlacopan.
3. Regii mexica pretindeau că descind parţial din conducătorii tolteci ai unui oraş numit Culhuacán, în care au poposit în cursul migraţiilor lor, de unde şi etnonimul culhua-mexica; vezi Sahlins, 2017.
4. Stuart, 2000.
5. Vezi Taube, 1986, 1992.
6. Estimările publicate ating 200.000 şi scad până la 75.000 de persoane (Millon, 1976, p. 212), dar cea mai amănunţită reconstituire de până acum (făcută de Smith *et al*., 2019) se opreşte la 100.000 de persoane şi se referă la fazele Xolalpan-Metepec ale ocupaţiei oraşului, între 350 şi 600 d.Hr. În acea perioadă, o mare parte a populaţiei – atât bogată, cât şi săracă – locuia în blocuri de apartamente meşteşugit zidite, după cum vom discuta în continuare.
7. De fapt, este destul de probabil ca la Teotihuacán să se fi folosit un fel de sistem de scriere, dar tot ceea ce putem vedea sunt semne izolate sau grupuri mici de semne, însoţind repetitiv figurile umane reprezentate în picturi murale şi pe vase de ceramică. Poate că într-o bună zi ele vor oferi răspunsuri la unele dintre întrebările arzătoare cu privire la societatea care a construit Teotihuacánul, dar pentru moment ele rămân în mare parte de nepătruns. Cercetătorii nici măcar nu pot spune deocamdată, cu oarecare încredere, dacă semnele denumesc indivizi sau grupuri sau poate locuri de origine; pentru discuţii recente şi uneori contradictorii, vezi Taube, 2000; Headrick, 2007; Domenici, 2018. Este foarte posibil, desigur, ca locuitorii Teotihuacánului să fi realizat inscripţii mai ample pe suporturi care nu s-au păstrat, cum ar fi efemera hârtie din papură sau trestie (*amatl*) folosită mai târziu de scribii azteci.
8. Alţi imigranţi au venit în Teotihuacán din Veracruz şi Oaxaca, formându-şi propriile cartiere rezidenţiale şi cultivându-şi meşteşugurile tradiţionale. Probabil că ar trebui să ne imaginăm cel puţin unele dintre numeroasele cartiere ale oraşului ca tot atâtea „oraşe chiapasiene”, „oraşe yucatániene” şi aşa mai departe; vezi Manzanilla, 2015.
9. Pentru semnificaţia cosmologică şi politică a terenurilor de întrecere cu mingea din oraşele maya clasice, vezi Miller şi Houston, 1987.
10. Vezi Taube, 1986.
11. Merită menţionat în treacăt că argumente destul de asemănătoare au fost formulate şi de arheologul şi istoricul de artă Henri Frankfort (1948, 1951) în ceea ce priveşte apariţia Egiptului şi a Mesopotamiei ca tipuri de civilizaţie paralele, dar, în unele privinţe, opuse; vezi şi Wengrow, 2010.
12. Pasztory, 1988, p. 50; vezi şi Pasztory, 1992, 1997.
13. Millon, 1976; 1988, p. 112; vezi şi Cowgill, 1997, pp. 155-156; iar pentru argumente mai recente, care merg în aceeaşi direcţie, vezi Froese, Gershenson şi Manzanilla, 2014.
14. Sharer, 2003; Ashmore, 2015.
15. Vezi Stuart, 2000; Braswell (ed.), 2003; Martin, 2001; iar pentru descoperirea recentă şi fără precedent a picturilor murale mayaşe de la Teotihuacán, vezi Sugiyama *et al.*, 2019.
16. Pentru căpitanul Cook ca Lono, vezi Sahlins, 1985. Hernán Cortés a încercat ceva similar în 1519, după ce unii au crezut că este a doua venire a lui Quetzalcóatl, fostul şi viitorul rege al aztecilor, deşi majoritatea istoricilor contemporani au conchis că el şi Moctezuma jucau de fapt un joc în care niciunul nu lua prea în serios această asociere. Pentru alte exemple şi pentru fenomenul general al „regilor-venetici”, vezi şi Sahlins, 2008; Graeber şi Sahlins, 2017.
17. Pe baza analizei chimice a rămăşiţelor unui bărbat adult găsit în mormântul de sub templul Hunal de la Copán, care sugerează ca origine a ocupantului acestuia – identificat ca fiind întemeietorul dinastic

K’inich Yax K’uk Mo’ – regiunea centrală Petén (Buikstra *et al*., 2004).

18. *Cf.* Cowgill, 2013. Unii conchistadori de mai târziu au jucat un rol similar – de exemplu, celebrul Nuño Beltrán de Guzmán (cca 1490-1558), care și-a început cariera la curtea spaniolă ca gardă de corp a lui Carol al V-lea, înainte de a întemeia orașe în nord-vestul Mexicului, unde a domnit ca despot-fondator.
19. Paralelele cu secolul al V-lea d.Hr. par izbitoare, dar, din nou, nu există un consens științific privind modul cum ar trebui interpretate dovezile care leagă aceste două Tollan, Chichén Itzá și Tula (vezi Kowalski și Kristan-Graham, 2017).
20. Millon, 1964.
21. Plunket și Uruñuela, 2005; vezi și Nichols, 2016.
22. Froese, Gershenson și Manzanilla, 2014.
23. Carballo și colaboratorii săi (2019, p. 109) notează că arhitectura domestică din această primă fază a expansiunii Teotihuacánului este foarte puțin cunoscută. Urmele care au fost găsite sugerează locuințe neregulate și neimpozante, ridicate pe stâlpi de lemn, mai degrabă decât pe temelii de piatră. Vezi și Smith *et al*., 2017.
24. Vezi Manzanilla, 2017.
25. Se poate spune că toată această poveste are o puternică tentă milenaristă atunci când este plasată în contextul migrațiilor în masă și al pierderii fostelor locuințe din cauza dezastrelor naturale; *cf*. Paulinyi, 1981, p. 334.
26. Pasztory, 1997, pp. 73-138; iar pentru descrieri mai actualizate ale diferitelor faze de construcție, plus datările cu radiocarbon asociate, vezi S. Sugiyama și Castro, 2007; N. Sugiyama *et al*., 2013.
27. Sugiyama, 2005. Iar pentru studii detaliate privind rămășițele umane și originile acestora, vezi și White, Price și Longstaffe, 2007; White *et al*., 2002.
28. Cowgill, 1997, p. 155.
29. Vezi Cowgill, 2015, pp. 145-146.
30. Sugiyama și Castro, 2007. Froese și colaboratorii săi (2014, p. 3) notează că Piramidele Soarelui și Lunii ar fi putut fi considerate „bunuri publice la scară largă pe un continuum cu construirea la scară largă a locuințelor pentru cea mai mare parte a populației”.
31. Carballo *et al*., 2019; *cf*. Smith *et al*., 2017.
32. Pasztory (1992, p. 287) a observat: „Niciodată în istoria Mesoamericii nu au existat alți oameni de rând care să trăiască în astfel de case”, deși, după cum vom vedea, cazul locuințelor sociale de la Teotihuacán nu este chiar atât de izolat pe cât se credea odată.
33. Vezi Manzanilla, 1993, 1996.
34. Millon, 1976, p. 215.
35. Manzanilla, 1993.
36. Froese *et al*., 2014, pp. 4-5; *cf*. Headrick, 2007, pp. 105-106, figura 6.3; Arnauld, Manzanilla și Smith (eds.), 2012. Un număr semnificativ dintre aceste complexuri mai mari cu trei temple sunt amplasate în diverse puncte de-a lungul Căii Morților, în timp ce altele sunt distribuite în zonele rezidențiale ale orașului.
37. Printre indicii se numără contrastele amețitoare între culori, aranjamentele fractale ale unor forme organice care se contopesc unele cu altele și modelele geometrice intense, aproape caleidoscopice.
38. Cel mai faimos, în picturile murale din complexurile de apartamente din cartierul Tepantitla, care prezintă și jocuri cu mingea practicate în spații civice deschise, mai degrabă decât pe terenuri (așa cum vom discuta mai amănunțit în capitolul 10). Vezi Uriarte, 2006; și, de asemenea, Froese *et al*., 2014, pp. 9-10.
39. Elemente izolate de scriere simbolică pot complica acest tablou, desemnând grupuri sau indivizi specifici, deși nu se știe încă după ce criterii anume; Domenici, 2018.
40. Manzanilla, 2015.
41. Domenici (2018, pp. 50-51), bazându-se pe lucrările lui Richard Blanton (1998; Blanton *et al*., 1996), propune o secvență plauzibilă de evoluții pe parcursul cărora au crescut tensiunile dintre responsabilitățile civice și interesele cartierelor în mare parte autonome. Este luată în considerare o

anumită formă de privatizare, ce subminează etosul colectiv sau „ideologia corporatistă” de până atunci.

42. După cum a subliniat istoricul Zoltán Paulinyi (1981, pp. 315-316).

43. Mann, 2005, p. 124.

44. Pentru o excepție importantă, dar încă destul de izolată, vezi lucrările lui Lane F. Fargher și ale colegilor săi citate mai jos.

45. Cortés, 1928 [1520], p. 51.

46. Pentru care vezi Isaac, 1983.

47. Crosby, 1986; Diamond, 1997.

48. În orașele-state (*altepetl*) mexicane din secolul al XVI-lea, aceste circumscripții urbane numite *calpolli* se bucurau de o autonomie considerabilă. *Calpolli* erau organizate în mod ideal în seturi simetrice, cu drepturi și îndatoriri reciproce. Orașul în ansamblul său funcționa pe baza faptului că fiecare *calpolli* îndeplinea prin rotație obligațiile guvernării, oferind partea sa de tribut, muncitori pentru corvezi și personal pentru a ocupa funcțiile politice superioare, inclusiv – în cazul orașelor regale – funcția de *tlatoani* (rege sau, literal, „vorbitor”). Alocări speciale ale unor terenuri însoțeau adesea funcțiile oficiale, pentru a-l sprijini pe administratorul în exercițiu, ele trebuind să fie restituite la sfârșitul mandatului. În acest fel și cei care nu beneficiau de proprietăți ereditare puteau ocupa poziții de autoritate. *Calpolli* existau și în afara orașelor – în localități mai mici și în așezările rurale –, unde este posibil să fi corespuns mai îndeaproape unităților de rudenie extinse; în interiorul orașelor, ele erau adesea definite din punct de vedere administrativ prin responsabilitățile lor comune în ceea ce privește distribuirea zeciuielii, a impozitelor și a corvezilor, dar uneori și pe criterii etnice sau ocupaționale, prin îndatoririle religioase comune ori chiar prin miturile fondatoare. La fel ca și termenul englezesc *neighbourhood*, *calpolli* pare să fi devenit un concept nebulos în literatura modernă de specialitate, putând acoperi o varietate enormă de forme și unități sociale; vezi Lockhart, 1985; Fargher *et al*., 2010; Smith, 2012, pp. 135-136 și *passim*.

49. Pentru contextul literar al scrierilor lui Cervantes de Salazar despre Noua Spanie, vezi González González, 2014; și, de asemenea, Fargher, Heredia Espinoza și Blanton, 2010, p. 236, cu referințe suplimentare.

50. Nuttall, 1921, p. 67.

51. *Ibid*., pp. 88-89.

52. Dacă toate acestea par cam neverosimile, l-am ruga pe cititor să se gândească la faptul că manuscrisul din 1585 al remarcabilei *Historia de Tlaxcala* a lui Diego Muñoz Camargo, care cuprinde de fapt trei secțiuni – una textuală, în spaniolă, și două pictografice, în spaniolă și nahuatl –, a dispărut efectiv timp de aproximativ două secole și nu a fost menționat deloc în studiul exhaustiv al manuscriselor mesoamericane realizat în 1975. În cele din urmă a reapărut într-o colecție lăsată moștenire Universității din Glasgow de dr. William Hunter în secolul al XVIII-lea, iar o ediție facsimilată a fost realizată abia în 1981.

53. Prin amabilitatea Biblioteca Virtual Universal, Buenos Aires, cititorul poate găsi o ediție digitală a textului lui Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, pe http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cronica-de-la-nueva-espana--0/html/

54. Xicohténcatl cel Tânăr sau Xicohténcatl Axayacatzin a fost inițial prezentat ca trădător atât în relatările coloniale spaniole, cât și în cele ale tlaxcaltecilor; potrivit lui Ross Hassig (2001), reabilitarea sa a avut loc abia după ce Mexicul și-a declarat independența, când și-a căpătat reputația de luptător indigen împotriva spaniolilor.

55. Parafrazăm aici din limba spaniolă. Nu avem cunoștință de nicio traducere autorizată a acestor cuvinte în limba engleză. De altfel, Xicohténcatl cel Bătrân avea dreptate în toate: la scurt timp după cucerirea Tenochtitlánului, Tlaxcala și-a pierdut privilegiile și scutirile față de Coroana spaniolă, populația sa devenind doar o altă sursă de tribut.

56. Hassig (2001, pp. 30-32) oferă un rezumat al relatării standard, bazându-se în principal pe Bernal Díaz del Castillo; ia în considerare și posibilii factori care au determinat executarea de către spanioli a lui

Xicohténcatl cel Tânăr, care a fost spânzurat la vârsta de 37 de ani.

57. Pentru astfel de cercetători pare absolut de neconceput posibilitatea ca Kandiaronk, pe care iezuiții îl considerau unul dintre cei mai inteligenți oameni care au trăit vreodată, să fi aflat, în conversațiile sale cu francezii, câteva dintre cele mai bune replici ale lui Lucian, să fi fost impresionat și să fi folosit variante ale acestora în dezbaterile ulterioare.

58. Vezi Lockhart, Berdan și Anderson, 1986; iar pentru tradițiile nahuatl de discurs direct și retorică politică, vezi și Lockhart, 1985, p. 474.

59. MacLachlan (1991, p. xii și n.12) este destul de tipic în această privință atunci când comentează „adaptarea remarcabilă” a membrilor consiliului tlaxcaltecilor la moravurile (presupuse) europene, pe care o pune aproape în întregime pe seama faptului că băștinașii și-ar fi urmărit propriile interese, în condiții de dominație imperială.

60. Pentru o discuție utilă despre opinia schimbătoare a cercetătorilor cu privire la astfel de chestiuni, Lockhart (1985) rămâne valoroasă.

61. Ca, de exemplu, în cazul reacțiilor la așa-numita „dezbatere despre influență”, la care ne vom referi în alt capitol, stârnită de sugestia că structurile federale ale indienilor haudenosaunee (cele Șase Națiuni ale irochezilor) ar fi putut fi un model pentru Constituția Statelor Unite.

62. Motolinía, 1914 [1541], p. 227. Chiar dacă nu putem stabili întotdeauna legături directe între textele rămase de la de Salazar, Motolinía și alți cronicari, se poate presupune că în anii 1540 existau numeroase persoane bilingve, vorbitoare de nahuatl și spaniolă, în centre mari precum Tlaxcala, care făceau schimb de povești despre faptele și spusele strămoșilor lor celebri și recenți.

63. Gibson, 1952; vezi și Fargher, Heredia Espinoza și Blanton, 2010, pp. 238-239.

64. Pentru cicimeci, vezi și Sahlins, 2017, cu referințe suplimentare.

65. Balsera, 2008.

66. Fargher *et al.*, 2011.

10. De ce statul nu are o origine

1. Lévi-Strauss (1987) numea societățile de pe Coasta de Nord-Vest societăți „de casă”, adică societăți în care relațiile de rudenie erau organizate în jurul gospodăriilor nobiliare, ce dețineau tocmai titlurile și comorile moștenite (precum și sclavii și loialitatea servitorilor). Acest aranjament pare tipic societăților eroice în general; palatul de la Arslantepe, pe care l-am descris în capitolul 8, este cel mai probabil doar o versiune mai elaborată a aceluiași fenomen. Există o linie directă de aici până la ceea ce Weber a numit forme de guvernare „patrimoniale” și „stipendiare”, în care regate întregi sau chiar imperii sunt imaginate ca extensii ale unei singure gospodării regale.

2. Din nou, acest lucru este ușor de observat la grupurile de activiști sau la orice grup care încearcă în mod programatic să mențină egalitatea între membri. În absența puterilor formale, coteriile informale care dobândesc o putere disproporționată o fac aproape invariabil prin accesul privilegiat la informații de un fel sau altul. Dacă se fac eforturi deliberate pentru a preîntâmpina acest fenomen și pentru a garanta că toată lumea are acces egal la informațiile importante, atunci nu mai rămâne decât carisma.

3. Această definiție a predominat mult timp în Europa. Acesta este motivul pentru care Anglia medievală a putut începe să organizeze alegeri pentru selectarea reprezentanților parlamentari încă din secolul al XIII-lea; dar nimănui nu i-a trecut prin cap că acest lucru ar avea ceva de-a face cu „democrația” (termen care, la acea vreme, era aproape universal disprețuit). Abia mult mai recent, la sfârșitul secolului al XIX-lea, când unii precum Tom Paine au venit cu ideea de „democrație reprezentativă”, a ajuns dreptul de a interveni în competițiile spectaculoase ale elitei politice să fie văzut drept esența

libertății politice, mai degrabă decât antiteza acesteia.

4. Definițiile care ignoră suveranitatea nu au foarte multă valoare. S-ar putea argumenta, ipotetic, că esența „statalității” este un sistem de guvernare cu cel puțin trei niveluri în ierarhia administrativă, alcătuită din birocrați profesioniști. Dar, conform acestei definiții, ar trebui să considerăm Uniunea Europeană, UNESCO și FMI „state”, iar asta ar fi o prostie. Acestea nu sunt state după nicio definiție curentă, tocmai pentru că nu au suveranitate și nici nu o pretind.
5. Ceea ce nu înseamnă, bineînțeles, că nu au emis pretenții grandioase de suveranitate teritorială; doar că o analiză atentă a izvoarelor scrise și arheologice antice arată că aceste pretenții au fost, în general, deșarte; vezi Richardson, 2012.
6. Pentru „urbanismul de la începutul Epocii bronzului și periferia sa” în vestul Eurasiei, vezi și Sherratt, 1997, pp. 457-470; și, mai general, reflecțiile lui Scott (2017, pp. 219-256) despre „Epoca de aur a barbarilor”.
7. Acest tipar seamănă mult cu celebra teorie a lui Weber despre „rutinizarea carismei”, în care viziunea unui „virtuoz religios”, a cărui carismă se bazează în mod explicit pe o ruptură totală cu ideile și practicile tradiționale, este treptat birocratizată în generațiile următoare. Weber a susținut că aceasta era cheia înțelegerii dinamicii interne a evoluțiilor religioase.
8. Nash, 1978, p. 356, citându-l pe Soustelle (1962), care citează lucrarea lui Bernardino de Sahagún *Historia general de las cosas de Nueva España*.
9. Dodds Pennock (2017, pp. 152-153) discută un episod relevant din 1427, când, la un banchet tepanec, vizitatorii azteci au fost obligați să se îmbrace în femei la porunca lui Maxtla (conducătorul tepanec) pentru a-i umili atât pe aceștia, cât și pe conducătorul lor, care cu scurt timp înainte nu reușise să răzbune violarea unor aztece de către tepaneci în piața din Coyoacán; cercul s-a închis doi ani mai târziu, când armatele aztece au intrat în Atzcapotzalco și l-au sacrificat pe Maxtla zeilor.
10. După cum se menționează, de exemplu, în memoriile lui Bernal Díaz (în traducerea lui Maudslay), vezi, printre altele, secțiunea „Plângeri împotriva tiraniei lui Moctezuma”: „Dar ei [șefii locali] spuneau că birarii lui Moctezuma le luau nevestele și fetele dacă erau frumoase și le siluiau și asta făceau în tot ținutul unde se vorbea totonaca”. Vezi și Townsend, 2006; Gómez-Cano, 2010, p. 156.
11. Dodds Pennock (2008) situează practica publică a violenței religioase în cadrul unor concepții aztece mai largi despre gen, vitalitate și sacrificiu; vezi și Clendinnen, 1991.
12. Vezi Wolf, 1999, pp. 133-196; Smith, 2012.
13. Pentru o prezentare generală a Imperiului Incaș și a vestigiilor sale arheologice, vezi Morris și van Hagen, 2011; D’Altroy, 2015.
14. Murra, 1982.
15. *Ayllu*, așa cum vom discuta din nou în acest capitol, erau grupuri de proprietari de pământ, uniți prin legături genealogice care depășeau cadrul gospodăriilor individuale. Funcția lor inițială era de a gestiona redistribuirea forței de muncă în cadrul satelor și, uneori, între acestea, astfel încât nicio gospodărie să nu fie lăsată să se descurce singură. Genul de sarcini pe care le preluau de obicei corporațiile *ayllu* erau în mod obișnuit necesare, dar depășeau capacitatea unei gospodării nucleare tipice: activități cum ar fi curățarea câmpurilor, recoltarea culturilor, gestionarea canalelor și a rezervoarelor, căratul greutăților sau repararea podurilor și a altor clădiri. Este important că organizația *ayllu* funcționa și ca un sistem de sprijin pentru familiile care se aflau în imposibilitatea de a asigura cerințele materiale de bază ale ritualurilor ciclului de viață – *chicha* pentru înmormântări, case pentru cuplurile proaspăt căsătorite și așa mai departe. Vezi Murra, 1956; Godoy, 1986; Salomon, 2004.
16. Gose, 1996, 2016.
17. Vezi Kolata, 1992, 1997.
18. Silverblatt, 1987; și *cf*. Gose, 2000.
19. Urton și Brezine, 2005.
20. Hyland, 2016.
21. Hyland, 2017.
22. Clendinnen, 1987.

23. Scrierile mayașe de la începutul perioadei coloniale, cum ar fi cărțile *Chilam Balam*, îi tratează aproape invariabil pe spanioli nu ca reprezentând guvernarea autentică, ci ca pe niște interlopi enervanți, în timp ce facțiunile rivale ale nobilimii mayașe – angajate în lupte continue pentru influență, de care presupușii cuceritori par să nu fi fost deloc conștienți – sunt încă tratate drept adevărata autoritate.
24. Cât de mult mai rămâne de descoperit este evidențiat de noile tehnici (LiDAR) de cartografiere a peisajelor tropicale, care i-au determinat recent pe experți să-și tripleze estimările privind populația maya din perioada clasică; vezi Canuto *et al*., 2018.
25. Vezi Martin și Grube, 2000; Martin, 2020.
26. Pentru o încercare de reconstituire a modului în care a evoluat conducerea mayașă din formele anterioare de putere șamanică, vezi Freidel și Schele, 1988.
27. În absența unor dovezi decisive, teoriile prăbușirii au avut tendința de a reflecta preocupările politice ale vremii lor. În timpul Războiului Rece, mulți cercetători euroamericani ai civilizației mayașe păreau să presupună un fel de conflict de clasă sau o răscoală; începând cu anii 1990, a existat o tendință mai pronunțată de focalizare pe crizele ecologice de un fel sau altul ca principal factor cauzal.
28. Ringle, 2004; vezi și Lincoln, 1994. Aceste reconstituiri rămân foarte controversate (vezi Braswell [ed.], 2012), dar, dacă sunt corecte în linii mari, chiar și numai la nivel de schiță, ele ar corespunde cu ceea ce Graeber și Sahlins (2017) descriu drept o trecere de la forme „divine” la forme „sacre” de regalitate sau chiar drept „sacralizare adversă”.
29. Kowaleski, 2003.
30. Iar pentru paralele cu populația quiché, vezi Frauke Sachse, „The Martial Dynasties – the Postclassic in the Maya Highlands”, în Grube *et al*. (eds), 2001, pp. 356-371.
31. Kubler, 1962.
32. Kroeber (1944, p. 761) își începea concluzia principală în felul următor: „Nu văd nicio dovadă a vreunei legități adevărate în fenomenele abordate; nimic ciclic, regulat repetitiv sau necesar. Nu există nimic care să arate nici că fiecare cultură trebuie să dezvolte tipare în cadrul cărora este posibilă o înflorire a calității, nici că, după ce a înflorit astfel, trebuie să se ofilească fără șanse de renaștere”. De asemenea, el nu a găsit nicio relație necesară între realizările culturale și sistemele de guvernare.
33. În Europa continentală, există o întreagă categorie de studii numite de „protoistorie”, care se ocupă de populații precum sciții, tracii sau celții, care intră meteoric sub reflectorul istoriei prin intermediul scrierilor colonizatorilor greci sau romani, pentru ca apoi să se alunece din nou în umbră când privirea literaturii se îndreaptă în altă parte.
34. În rolul lor religios suplimentar de „mână a zeului”, soațele lui Amon – cum ar fi Amenirdis I și Șepenupet a II-a – erau, de asemenea, obligate să-l asiste pe zeul creator masculin în actele de masturbare cosmică; astfel, în termeni rituali soția zeului era cât se poate de subordonată unui superior masculin, pe când în realitate conducea o bună parte din economia Egiptului de Sus și lua deciziile politice la curte. Judecând după amplasările grandioase ale sălașurilor lor funerare de la Karnak și Medinet Habu, combinația a produs o *Realpolitik* foarte eficientă.
35. Vezi capitolul lui John Taylor despre „A treia perioadă intermediară” în Shaw (ed.), 2000, pp. 330-369, în special pp. 360-362; de asemenea, Ayad, 2009.
36. Schneider, 2008, p. 184.
37. În *The Oxford History of Ancient Egypt* (Shaw [ed.], 2000), de exemplu, capitolul relevant se numește „Renașterea Regatului Mijlociu (cca 2055-1650 î.Hr.)”.
38. Pentru un rezumat util, vezi Pool, 2007.
39. Rosenwig, 2017. Din nou, această imagine este susceptibilă să se schimbe destul de mult odată cu aplicarea tehnicilor geodezice LiDAR în statele Tabasco și Veracruz, deja în curs de desfășurare la momentul redactării acestei lucrări.
40. Vezi Rosenwig, 2010.
41. Atenția acordată diferențelor individuale și esteticii personale este, de asemenea, evidentă într-o a doua mare categorie de sculpturi ale olmecilor, cel mai bogat documentate la San Lorenzo. Acestea înfățișează personaje umane cu trăsături neobișnuite sau bizare, inclusiv reprezentări ale unor cocoșați,

pitici, leproși și, posibil, imagini bazate pe observarea embrionilor avortați; vezi Tate, 2012.

42. Vezi Drucker, 1981; Clark, 1997; Hill și Clark, 2001.

43. Vezi Miller și Houston, 1987.

44. Hill și Clark, 2001. Este interesant, în acest context, faptul că Teotihuacánul – guvernat pe principii mai colectiviste decât orașele olmecilor, mayașilor sau aztecilor – nu avea o astfel de arenă pentru organizarea oficială a jocurilor cu mingea. Excluderea unui teren public de joc cu mingea din planul municipalității trebuie să fi fost cu siguranță o alegere deliberată, deoarece mulți dintre locuitorii Teotihuacánului erau familiarizați cu astfel de spectacole și, așa cum am văzut în capitolul 9, aproape toate celelalte elemente din centrul orașului au fost amenajate cu o planificare și o precizie riguroase. Atunci când apar jocurile cu mingea la Teotihuacán, o fac într-un context diferit. Atât de diferit, încât începem să bănuim o inversare conștientă a unor idei care erau canonice în regatele înconjurătoare din Oaxaca și din câmpiile mayașilor (amintindu-ne că oamenii se deplasau cu regularitate între aceste regiuni și erau familiarizați cu practicile vecinilor lor). Dovezile provin din picturile murale interioare din unul dintre complexurile de locuințe bine amenajate din Teotihuacán, numit Tepantitla. Sunt înfățișați zei, dar apar și primele imagini cunoscute ale unor oameni care joacă jocuri cu mingea folosindu-și picioarele, mâinile și niște bețe – ceva între fotbal, baschet și hochei (vezi Uriarte, 2006). Toate acestea încălcau normele aristocratice. Scenele au un decor stradal, cu un număr mare de participanți, toți fiind reprezentați la aceeași scară. Asociată cu aceste scene este o simbolistică recurentă a nuferilor, un halucinogen puternic. Poate că ceea ce vedem aici este ceva specific Teotihuacánului; sau poate că întrezărim ceva din jocurile practicate de oamenii obișnuiți din întreaga Mesoamerică, o latură a vieții ce rămâne în mare parte invizibilă în cadrul unor societăți mai stratificate.

45. Clendinnen, 1991, p. 144.

46. În acest sens, comparația incitantă a lui Wilk (2004) între dinamica orizontului olmecilor și impactul cultural/politic al concursurilor moderne de frumusețe, cum ar fi Miss World și Miss Univers, pare foarte pertinentă. Geertz a inventat sintagma *stat teatral* (1980) pentru a descrie regatele din Bali, unde, a sugerat el, întregul mecanism al tributului exista, în esență, în scopul de a organiza ritualuri spectaculoase, și nu invers. Argumentația sa are câteva puncte slabe notabile – mai ales din perspectiva femeilor din Bali –, dar analogia poate fi utilă, mai ales dacă luăm în considerare rolul inițial al celebrelor lupte de cocoși din Bali (cunoscute de orice student din primul an de antropologie); acestea au fost inițial promovate și puse în scenă de curțile regale ca o modalitate de a-i îndatora pe oameni, ceea ce nu de puține ori ducea la predarea soției și a copiilor la palat pentru a fi folosiți ca sclavi sau concubini ori pentru a fi vânduți mai departe în străinătate (Graeber, 2011, pp. 157-158, 413, n. 88).

47. După cum am văzut în capitolul 8.

48. Vezi Conklin și Quilter (eds.), 2008.

49. Vezi Isbell, 2008.

50. Vezi Quilter, 2002; Castillo Butters, 2005.

51. *Cf.* Weismantel, 2013.

52. Acestea sunt exact genul de imagini extrem de complexe studiate de antropologul Carlo Severi (2015) în analiza clasică a „principiului himerei”.

53. Burger, 2011; Torres, 2008. Sculpturile în piatră de la Chavín de Huántar par să vizeze, în principal, permanentizarea experiențelor inerent efemere ale stărilor de conștiință modificate. Motivele animaliere tipice artei Chavín – cum ar fi felinele, șerpii și vulturii cu creastă – apar, de fapt, cu până la 1.000 de ani mai devreme pe textilele din bumbac și în broderiile cu mărgele care circulau deja pe scară largă între munți și coastă. Interesant este faptul că textilele mai bine conservate din perioadele ulterioare arată că, și la apogeul puterii orașului Chavín, societățile de coastă își reprezentau zeitățile în forme explicit feminine (Burger. 1993). În Chavín de Huántar, femeile par să fie absente din repertoriul sculpturii figurative care s-a păstrat.

54. Rick, 2017.

55. Vezi Burger, 2008.

56. Vezi Weismantel, 2013.
57. Pentru o discuție mai detaliată despre regalitatea divină a populației natchez, cu referințe complete, vezi capitolul lui Graeber „Notes on the Politics of Divine Kingship”, în Graeber și Sahlins, 2017, pp. 390-398.
58. Citat în Graeber, *ibid.*, p. 394.
59. Lorenz, 1997.
60. Vezi Gerth și Wright Mills (eds.), 1946, pp. 233-234.
61. Brown, 1990, p. 3, citând lucrarea lui John Swanton *Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley and Adjacent Coast of the Gulf of Mexico* (1911) (Bureau of American Ethnology, Bulletin 43).
62. Pentru un bun rezumat al acestor „isprăvi” regale, vezi de Heusch, 1982; cel mai faimos rege care și-a împușcat propriii supuși a fost regele Mutesa al Bugandei, care încerca să-l impresioneze pe David Livingstone după ce acesta i-a făcut cadou o pușcă, dar nu este deloc un caz unic: vezi Simonse, 1992, 2005.
63. Graeber și Sahlins, 2017, p. 129.
64. Crazzolara, 1951, p. 139.
65. Episod relatat în lucrarea lui Diedrich Westermann *Shilluk People: Their Language and Folklore* (1911), Philadelphia: Board of Foreign Missions of the United Presbyterian Church of North America, p. 175.
66. Graeber și Sahlins, 2017, pp. 96, 100-101, 130.
67. Vom analiza această posibilitate mai detaliat în capitolul următor.
68. De fapt, nu suntem sinceri aici. Acesta nu este doar un experiment de gândire: rămășițele Marelui Sat – numit acum de arheologi situl *Fatherland* (Patria), din Adams County – au fost de fapt excavate, în special de Stu Neitzel în câteva sezoane intermitente de muncă pe teren, în anii 1960 și la începutul anilor 1970. În secolele care au trecut de la abandonarea sa, ceea ce mai rămăsese din sit fusese acoperit de straturi de mâl aluvionar adus de pârâul St Catherine, înalte de până la trei metri, care au trebuit să fie mai întâi îndepărtate cu utilaje grele (buldozere), provocând pagube însemnate printre vestigiile arheologice de dedesubt și distrugând dovezi-cheie. Ceea ce a consemnat Neitzel (1965, 1972) concordă în linii mari cu ceea ce tocmai am descris; fără îndoială, nişte tehnici mai atente și mai moderne ar putea obține rezultate mult mai bune în ceea ce privește reconstituirea arheologică (*cf.* Brown, 1990).
69. De fapt, primele săpături din vecinătatea movilei C, amplasamentul probabil al templului natchez, au scos la iveală mai mult de douăzeci de morminte cu obiecte funerare, inclusiv obiecte de provenienţă franceză și locală; dar săpăturile au fost realizate prost, fără o documentație sistematică, și probabil că vestigiile datează din ultima perioadă de utilizare a templului, chiar înainte ca edificiul să fie demolat, când puterea Marelui Soare era, fără îndoială, deja mult diminuată (vezi Brown, 1990, p. 3; Neitzel, 1965, care raportează descoperirile făcute de Moreau B.C. Chambers în 1930).
70. Egiptologii numesc Prima Dinastie și a Doua Perioada „Dinastică Timpurie” a Egiptului, în timp ce „Regatul Vechi ” – într-un mod oarecum confuz – începe abia odată cu a Treia Dinastie.
71. Vezi Dickson, 2006; Morris, 2007; Campbell (ed.), 2014; Graeber și Sahlins, 2017, pp. 443-444, cu referințe suplimentare.
72. Pentru această ultimă ipoteză și pentru o trecere în revistă a interpretărilor anterioare, vezi Moorey (1977); dar pentru o opinie alternativă, potrivit căreia chiar sunt înmormântări regale, vezi Marchesi, 2004.
73. Campbell, 2014.
74. *Cf.* Campbell, 2009.
75. Poate nu sunt însă singurele morminte, deoarece este posibil ca primii conducători egipteni să fi împărțit uneori trupurile strămoșilor lor, îngropându-i în mai multe locuri pentru a distribui cultul lor mortuar pe o suprafață cât mai mare; vezi Wengrow, 1996, pp. 226-228.
76. Wengrow, 1996, pp. 245-258; Bestock, 2008; vezi și Morris, 2007, 2014.
77. Macy Roth, 2002.

78. Maurice Bloch (2008) a observat, în mod similar, că primele state presupun aproape invariabil o explozie de violență spectaculoasă și adesea aparent aleatorie și că rezultatul final al unor astfel de state este „dezorganizarea” vieții rituale a gospodăriilor obișnuite într-un mod care, cumva, nu poate fi niciodată readus la situația inițială, chiar dacă aceste state se destramă. Din această dilemă, argumentează el, se naște fenomenul de universalizare a religiei.
79. Un efect al acestei acțiuni a fost crearea unei serii de „zone tampon” în jurul granițelor teritoriale ale Egiptului. De pildă, separarea politică a Egiptului de teritoriile și popoarele din Sudan, cândva foarte apropiate, pare să fi implicat depopularea teritoriilor de pe granița sudică nou-stabilită a Egiptului și desființarea unui fost sistem de putere utilizat de șeful din Nubia: așa-numitul Grup A, cum îl numesc arheologii. Asta s-a întâmplat printr-un act de dominație violentă, comemorat printr-o sculptură în piatră la Gebel Șeikh Suleiman, în a doua cataractă. Avem așadar un fel de simetrie între extremele omorurilor rituale din centrul noii societăți politice egiptene (cu ocazia dispariției unui conducător) și violența fundamentală care survine sau este comemorată la frontierele sale teritoriale; Baines, 2003; Wengrow, 2006, *passim*.
80. Pentru care vezi Lehner, 2015.
81. Wengrow *et al*., 2014.
82. Jones *et al*., 2014. Mormintele neolitice erau de obicei situate în marginile aride ale văii Nilului (zone suficient de uscate pentru a permite o anumită conservare naturală a cadavrului) și, uneori, mai departe, în ținuturile deșertice învecinate; se pare că ele nu aveau niciun fel de suprastructuri durabile, dar erau adesea dispuse în necropole mari, iar alte dovezi arată că oamenii își aminteau, revizitau și reutilizau aceleași locuri de-a lungul mai multor generații; vezi Wengrow, 2006, pp. 41-71; Wengrow *et al*., 2014.
83. Într-adevăr, egiptologii au observat de mult timp anumite elemente ale regalității ulterioare care apar în artă mult „prea devreme” – de exemplu, faimoasa Coroană Roșie a Egiptului de Jos apare pe o piesă de ceramică datată cu aproape 1.000 de ani înainte ca cele două coroane, cea roșie și cea albă, să fie combinate pentru a deveni un simbol oficial al unității egiptene; motivul standard al unui rege care mânuiește un buzdugan pentru a-și lovi dușmanii apare într-un mormânt pictat la Hierakonpolis, cu 500 de ani înainte de Paleta lui Narmer, și așa mai departe. Vezi Baines, 1995 pentru alte exemple și referințe.
84. Populațiile nilotice recente au avut tendința de a fi strict patriliniare; de fapt, acest lucru nu exclude în totalitate posibilitatea ca femeile să ocupe poziții importante, dar, în general, ele fac asta jucând rolul bărbaților. În rândul populației nuer, de exemplu, un „taur” sau mai-marele unui sat care nu are niciun moștenitor de sex masculin poate pur și simplu să-și declare fiica bărbat, iar aceasta ar putea foarte bine să-i preia poziția și chiar să se căsătorească cu o femeie și să fie recunoscută ca tată al copiilor ei. Probabil că nu este o coincidență că și în istoria Egiptului femeile care au preluat poziții dominante au făcut-o adesea declarându-se, efectiv, bărbați (o excepție notabilă în acest sens fiind soțiile zeului Amon, despre care am discutat în acest capitol).
85. Vezi Wengrow, 2006, capitolele 1, 4 și 5; Kemp, 2006; Teeter (ed.), 2011. Estimările privind populația acestor „protoregate” rămân extrem de speculative din cauza inaccesibilității spațiilor de locuit antice și a faptului că mari porțiuni din așezările preistorice sunt îngropate sub sisteme de câmpuri și lunci moderne.
86. Vezi Friedman, 2008, 2011.
87. Vezi Wengrow, 2006, pp. 92-98.
88. *Ibidem*, pp. 142-146.
89. Integrarea consumului de *chicha* pe scară largă în ritualurile ciclului de viață nu a fost de fapt o inovație incașă – aceasta datează de la expansiunea centrului spiritual Tiwanaku, la jumătatea distanței dintre Chavín (cu alimentele sale rituale foarte diferite) și incași; vezi Goldstein, 2003.
90. Vezi Murra, 1956, pp. 20-37.
91. Wengrow, 2006, pp. 95, 160-163, 239-245, cu referințe suplimentare.
92. Lehner, 2015.
93. Vezi și Roth, 1991.

94. Asocieri simbolice și probabil și practice între arhitectura monumentală și activitățile echipajelor navelor sunt sugerate și pentru templele de piatră din Epoca bronzului târzie din Byblos (Jubeil), în Liban, un oraș-port care avea legături comerciale și culturale strânse cu Egiptul (vezi Wengrow, 2010b, p. 156); iar descrieri etnografice ale modului în care abilitățile de lucru în echipă se transferă de la manipularea bărcilor la manipularea blocurilor grele de piatră pot fi găsite, de exemplu, în lucrarea etnografică clasică a lui John Layard despre o insulă melaneziană, *Stone Men of Malekula* (1942), Londra: Chatto and Windus.
95. Analogia cu banda de producție este inspirată de teoria lui Lewis Mumford privind „megamașina", în care acesta susținea că primele mașini complexe au fost, de fapt, alcătuite din oameni. „Raționalizarea" muncii, tipică sistemului de fabrică, a fost de fapt inițiată, așa cum au sugerat cu mult timp în urmă cercetători precum Eric Williams, pe plantațiile cu sclavi din secolele XVII-XVIII; alții au subliniat însă recent că navele din acea perioadă, atât cele comerciale, cât și cele militare, par să fi reprezentat altă zonă majoră de experimentare, întrucât la bordul unor astfel de nave era una dintre puținele circumstanțe în care li se atribuiau sarcini unui număr mare de oameni în întregime sub comanda unui singur supraveghetor.
96. Așa cum au subliniat teoreticienele feministe (de exemplu, Noddings, 1984).
97. Merită să amintim aici că în mormintele unora dintre cei mai înalți dregători egipteni, în timpul Regatului Vechi, găsim printre cele mai importante titluri ale acestora nu doar funcții militare, birocratice și religioase, ci și unele precum „Cunoștință iubită a regelui", „Supraveghetor al manichiuristelor palatului" și așa mai departe (Strudwick, 1985).
98. Compară Baines, 1997, 2003; Kolata, 1997.
99. Pentru diferitele forme ale regalității egiptene și mesopotamiene, vezi Frankfort, 1948; Wengrow, 2010a; pentru rarele excepții de la acest model, în care regii mesopotamieni par să fi pretins un statut divin sau cvasidivin, vezi contribuțiile lui Piotr Michalowski și Irene Winter, în Brisch (ed.), 2008, amândoi subliniind natura excepțională și ambivalentă a unor astfel de pretenții.
100. Această situație a persistat chiar și în istoria ulterioară a Mesopotamiei: în secolul al XVIII-lea î.Hr., când Hammurabi a ridicat o stelă cu celebrul său cod de legi, acest lucru ar fi putut părea actul suveran prin excelență, decretând modul în care violența putea și nu putea fi folosită pe teritoriile regelui, creând o nouă ordine din nimic; dar, de fapt, cele mai multe dintre aceste edicte mărețe par să nu fi fost niciodată puse în aplicare sistematic. Supușii babilonieni au continuat să folosească același mozaic complex de coduri și practici juridice tradiționale pe care le aveau înainte. Mai mult, după cum arată clar schema decorativă a stelei, Hammurabi acționează sub autoritatea zeului-soare Șamaș; vezi Yoffee, 2005, pp. 104-112.
101. Și aici putem evidenția alt contrast cu Mesopotamia, unde administrația era o trăsătură consacrată a guvernării pământești, dar cosmosul – departe de a fi organizat previzibil – era locuit de zei ale căror acțiuni (precum cele ale biblicului Iahveh) veneau adesea sub forma unor intervenții neașteptate și, frecvent, a unor fracturi haotice în treburile omenești; Jacobsen, 1976.
102. Alte exemple de regimuri în care suveranitatea și politica competitivă dominau sfera pământeană, iar ierarhiile administrative erau proiectate asupra universului ar putea include multe societăți din Asia de Sud, care manifestă o fascinație similară pentru ciclurile cosmice, și Europa medievală, unde Biserica, cu viziunea sa despre ierarhii îngerești pare să fi păstrat o amintire a vechii ordini juridico-birocratice din Roma antică.
103. Martin și Grube, 2000, p. 20; Martin, 2020.
104. Vezi Bagley, 1999.
105. Shaughnessy, 1989.
106. Recurgerea la divinație este limitată în Egipt înainte de Regatul Nou și a avut un rol ambivalent în sistemele de guvernare incașe. După cum explică Gose (1996, p. 2), în cazul incașilor, reprezentațiile oraculare erau de fapt în contradicție cu autoritatea personală a regilor în viață. În schimb, ele se axau pe trupurile mumificate ale strămoșilor regali sau pe echivalentele lor statuare, care ofereau unul dintre puținele locuri unde subalternii își puteau exprima opiniile (potențial subversive), într-o manieră ce nu

contesta ipoteza suveranității absolute și a autorității supreme ale conducătorului. În mod similar, în epoca Renașterii, sustragerea horoscopului unui rege sau al unei regine era adesea considerată un act de trădare. Regii mayași foloseau sângerarea și lapidarea ca forme de divinație, dar acestea nu par să fi avut o importanță centrală în treburile statului.

107. Yuan și Flad, 2005. În afara sferei alfabetizării, divinația cu părți de animale era, de asemenea, practicată pe scară largă.

108. Vezi Keightley, 1999.

109. Shaughnessy, 1999.

110. China dinastiei Shang ar putea fi considerată paradigma a ceea ce antropologul Stanley Tambiah (1973) numea „societăți galactice", de asemenea, forma cea mai comună în istoria ulterioară a Asiei de Sud-Est, în care suveranitatea se coagula în centru și apoi se atenua spre exterior, concentrându-se în unele locuri și estompându-se în altele, până ce, la periferii, anumiți conducători sau nobili puteau pretinde că fac parte din imperii – chiar descendenți îndepărtați ai fondatorilor imperiilor – de care conducătorul în exercițiu nu auzise niciodată. Putem contrapune acest tip de proliferare exterioară a suveranității altui tip de model macropolitic, care a apărut mai întâi în Orientul Mijlociu și apoi, treptat, în mare parte din Eurasia, unde concepții diametral opuse despre ceea ce înseamnă de fapt „guvernare" se confruntau într-o tensiune dinamică, creând marile zone de frontieră ce separau regimurile birocratice (indiferent dacă era vorba despre China, India sau Roma) de politica eroică a popoarelor nomade care amenințau constant să le copleșească; pentru care vezi Lattimore, 1962; Scott, 2017.

111. Cea mai clară ilustrare a acestei teme regale din Regatul Vechi se găsește în reliefurile care s-au păstrat din templul mortuar al lui Sahure de la Abusir; vezi Baines, 1997.

112. Baines, 1999.

113. Vezi Seidlmayer, 1990; Moreno García, 2014.

114. Traducere în engleză conform lui Seidlmayer, 1990, pp. 118-121. Izbitoare, în această privință, sunt pretențiile nomarhului că a avut grijă ca poporul lui să fie nu doar sănătos, ci și dotat cu necesitățile de bază pentru o viață socială deplină: resursele necesare pentru a întreține o familie, pentru a organiza înmormântări decente și garanția că niciun om nu va fi despărțit de anturajul său local sau condamnat să trăiască ca un refugiat.

115. Dunbar, 1996, p. 102; Diamond, 2012, p. 11. Această ipoteză este integrată atât în genul de teorii ale „stresului scalar" pe care le-am discutat la începutul capitolului 8, cât și într-o anumită ramură a psihologiei evoluționiste (vezi și Dunbar, 2010), ce susține că birocrația furnizează soluția administrativă la problemele de stocare și gestionare a informațiilor, care apar atunci când societățile se extind dincolo de un anumit prag de interacțiune față în față. Conform acestor teorii, birocrația acționează ca un fel de „depozit simbolic extern" atunci când capacitățile înnăscute ale minții umane de a stoca și a rememora informații (de exemplu, legate de fluxul de mărfuri sau de forță de muncă) sunt suprasolicitate. Din câte știm, nu există absolut nicio dovadă empirică care să susțină această reconstituire ipotetică, dar profund înrădăcinată a „originilor birocrației".

116. Interesant este că documentele de arhivă ale regatului Merina din Madagascar, din secolul al XIX-lea, sunt cam la fel: regatul era conceput în termeni patrimoniali ca o casă regală, iar adevărata natură a fiecărui grup de descendență era definită de serviciul pe care îl presta pentru rege, ce era adesea imaginat ca un copil, a cărui dădacă era poporul. Documentele oferă nenumărate detalii exacte cu privire la fiecare obiect care intra și ieșea din gospodăria regală pentru întreținerea conducătorului, dar în rest nu spun aproape nimic despre chestiunile economice (vezi Graeber, „The People as Nursemaids of the King", în Graeber și Sahlins, 2017).

117. Akkermans (ed.), 1996.

118. Vezi Schmandt-Besserat, 1992.

119. În mod ciudat, foarte puține astfel de sigilii au fost descoperite la Tell Sabi Abyad, poate pentru că au fost realizate din materiale care nu s-au păstrat, cum ar fi lemnul; sigiliile miniaturale din piatră, de tipul celor la care ne referim aici, sunt destul de răspândite în alte situri din nordul Mesopotamiei din aceeași perioadă („neoliticul târziu" sau „Halaf").

120. Akkermans și Verhoeven, 1995; Wengrow, 1996.
121. Sugestia – exprimată uneori – că toate acestea ar fi fost rezultatul faptului că o parte a populației lipsea din sat în timpul sezonului de păstorit, când își ducea turmele la păşunat pe dealurile din apropiere (practică numită transhumanță), este probabil mult prea simplistă. De asemenea, nu are prea mult sens – în sat rămâneau totuși bătrâni, soții, frați, surori și urmași pentru a avea grijă de bunuri sau pentru a semnala probleme.
122. Vezi Wengrow, 2010a, capitolul 4.
123. Wengrow, 1998, pp. 790-792; 2001.
124. Acest lucru este, desigur, oarecum ironic, deoarece arheologii care lucrează pe baza unor cadre mai vechi de evoluție socială au presupus de mult timp că societățile ‘Ubaid trebuie să fi fost organizate într-un fel de „uniuni de triburi complexe”, pur și simplu pentru că sunt situate cronologic între primele așezări agricole și primele orașe (care, la rândul lor, se presupune că au prevestit „nașterea statului”). Circularitatea unor astfel de argumente ar trebui să fie, de-acum, foarte evidentă, la fel ca și faptul că nu se potrivesc cu dovezile arheologice din perioadele respective.
125. Murra, 1956, p. 156.
126. Vezi, în special, Salomon, 2004. Putem observa în treacăt că sistemele de piață din satele medievale din Anglia par să fi funcționat în același mod, deși mai puțin formal: majoritatea tranzacțiilor se făceau pe credit, iar la fiecare șase luni sau un an se făcea o contabilitate colectivă în încercarea de a șterge toate datoriile și creditele (Graeber, 2011, p. 327).
127. Salomon, 2004, p. 269; Hyland, 2016. Este posibil ca tehnicile de numărare pe bază de sfori să fi fost utilizate și în Mesopotamia preistorică, în combinație cu simboluri din lut și sigilii cu ștampilă, așa cum demonstrează dovezile privind suspendarea unor bucăți de lut perforate, modelate în forme regulate și purtând uneori semne sau simboluri imprimate (Wengrow, 1998, p. 787).
128. Vezi Wernke, 2006, pp. 180-181, cu referințe suplimentare.
129. Pentru modul de organizare și calendarele corvezilor, vezi Hyland, 2016.
130. John Victor Murra, în teza sa de masterat, *The Economic Organization of the Inca State* (1956), citează surse spaniole ce relatează despre mizantropi și inadaptați locali ridicați în noi poziții de autoritate, despre vecini care se întorc unul împotriva celuilalt și despre datornici luați din satele lor – deși nu putem fi niciodată siguri cât din toate acestea era un rezultat direct al cuceririi spaniole; vezi și Rowe, 1982.
131. Pentru care vezi *Debt: The First 5000 Years*, scris de unul dintre autorii prezentului volum (Graeber, 2011); și, de asemenea, Hudson, 2018.
132. Von Dassow, 2011, p. 208.
133. Murra (1956, p. 228) conchide că iluzia că statul incaș ar fi fost socialist derivă din „faptul că se atribuie statului ceea ce era de fapt o funcție a *ayllu*”. „Securitatea pentru cei aflați în incapacitate era asigurată de un sistem străvechi, preincaș de acces automat la resursele și surplusurile comunității și de servicii reciproce de muncă.” El continuă: „Este posibil să fi existat anumite ajutoare de stat în caz de îngheț și secetă majoră; referirile la aceste situații sunt târzii și foarte puține în comparație cu sutele care descriu utilizarea rezervelor în scopuri militare, judiciare, religioase și administrative”. Această afirmație este, probabil, exagerată, deoarece incașii au moștenit, de asemenea, structuri administrative și un aparat de asistență socială de la unele dintre regatele pe care le-au cucerit, astfel încât realitatea trebuie să fi variat cu siguranță de la un loc la altul (S. Rockefeller, comunicare personală).
134. Vezi, de exemplu, Richardson (2012) pentru Mesopotamia și Schrakamp (2010) pentru dimensiunile sezoniere ale organizării militare din perioada dinastică timpurie; Tuerenhout (2002) despre războiul sezonier la mayași din perioada clasică; iar pentru alte exemple și discuții, vezi contribuțiile din Neumann *et al*. (eds.), (2014); Meller și Schefik (2015).
135. James Scott (2017, p. 15) face o observație similară la începutul cărții sale *Against the Grain*: „Într-o mare parte a lumii, statul, chiar și atunci când era robust, era o instituție sezonieră. Până nu demult, în perioadele musonice anuale din Asia de Sud-Est, capacitatea statului de a-și proiecta puterea se limita practic la zidurile palatului său. În ciuda imaginii pe care o afișează statul și a centralității sale în

majoritatea abordărilor convenționale ale istoriei, este important să recunoaștem că, timp de mii de ani de la prima sa apariție, el nu a fost o constantă, ci o variabilă – și încă una foarte șubredă – în viața unei mari părți a omenirii".

136. Cuprinși, poate, de iluzia comună multora dintre cei care pretind o putere arbitrară că puterea de a-ți ucide supușii echivalează cumva cu a le fi dat viață.

137. Într-o carte excelentă și subapreciată, intitulată *Domination and the Arts of Resistance* (1990), James Scott subliniază că, ori de câte ori un grup are o putere copleșitoare asupra altuia, ca atunci când o comunitate este împărțită în seniori și șerbi, stăpâni și sclavi, casta superioară și paria, ambele tabere tind să se comporte ca și cum ar conspira pentru a falsifica istoria. Adică va exista întotdeauna o „versiune oficială" a realității – să spunem, de pildă, că proprietarii de plantații sunt figuri paterne binevoitoare care urmăresc doar interesul sclavilor lor – pe care nimeni nu o crede de fapt, nici stăpânii, nici sclavii, și pe care probabil toți o tratează ca fiind evident ridicolă atunci când sunt „în afara scenei" și vorbesc doar între ei, dar pe care grupul dominant insistă ca subordonații să pretindă că o acceptă, mai ales în orice ocazie ce ar putea fi considerată eveniment public. Într-un fel, aceasta este cea mai pură expresie a puterii: capacitatea de a-i forța pe cei dominați să pretindă, efectiv, că doi plus doi fac cinci. Sau că faraonul e zeu. Ca urmare, versiunea realității care tinde să fie păstrată pentru istorie și pentru posteritate este tocmai această „transcriere oficială".

138. Abrams, 1977.

139. Vezi și Wengrow, 2010a.

140. Așa cum a subliniat, de exemplu, Mary Harris (1997); reamintim aici și faptul că sistemele centralizate de cunoștințe de la Chavín, ale mayașilor din perioada clasică și ale altor comunități precolumbiene puteau foarte bine să se fi bazat pe un sistem matematic unitar la nivelul întregului continent, calculat inițial cu ajutorul sforilor și al corzilor și, prin urmare, bazat în cele din urmă pe tehnologii textile (Clark 2004), și că inventarea matematicii cuneiforme în orașe a fost precedată, la sate, de câteva milenii de tehnologii sofisticate de țesut, ale căror ecouri sunt păstrate în formele și decorațiunile tradițiilor ceramice preistorice din întreaga Mesopotamie (Wengrow, 2001).

141. Renfrew, 1972.

142. O schemă cronologică, utilizată pe scară largă de arheologi pentru întreaga insulă, începe cu „prepalațial", trecând la „protopalațial", „neopalațial" și așa mai departe.

143. Whitelaw, 2004.

144. Vezi Davis, 1995.

145. Preziosi și Hitchcock, 1999.

146. Poate că ar trebui să menționăm aici faimoasa identificare de către Arthur Evans a unui „preot-rege" printre figurile pictate pe care le-a descoperit la Cnossos la începutul secolului XX (vezi S. Sherratt, 2000). De fapt, diferitele fragmente de relief mural pictat pe care le-a folosit Evans pentru a reconstitui această imagine proveneau din straturi arheologice diferite și, probabil, nu au făcut niciodată parte dintr-o singură figură (și el a crezut asta la început, dar s-a răzgândit). Chiar și sexul preotului-rege este acum pus la îndoială de istoricii artei. Dar întrebarea fundamentală este de ce ar vrea cineva să ia o singură figură, posibil masculină, cu un impresionant acoperământ pentru cap cu pene, ca dovadă a regalității, când în cea mai mare parte arta picturală minoică ne indică o cu totul altă direcție. Vom reveni asupra acestui aspect puțin mai jos. Dar, pe scurt, preotul-rege din Cnossos nu este un pretendent la tron mai bun decât omologul său cu nume similar și la fel de izolat din orașul Mohenjo-daro din valea Indului, din Epoca anterioară a bronzului, pe care l-am întâlnit în capitolul 8.

147. Younger, 2016.

148. „Este cert", scria Evans, „că, oricât de mult s-ar fi afirmat elementul masculin în domeniul guvernării la apogeul civilizației minoice, amprenta religiei continua încă să reflecte stadiul matriarhal mai vechi al dezvoltării sociale" (citat în Schoep, 2018, p. 21).

149. Pentru o discuție detaliată despre primele importuri egiptene în Creta, prin Liban, și asocierea lor probabilă cu ritualurile femeilor, vezi Wengrow, 2010b.

150. Voutsaki, 1997.

151. Palatele cereau tribut doar pentru anumite bunuri specifice – cum ar fi inul, lâna și metalele – care erau transformate într-o gamă și mai specifică de articole în atelierele palatului, în principal textile fine, care, arme și uleiuri parfumate. Alte meșteșuguri importante, precum fabricarea ceramicii, lipsesc cu desăvârșire din documentele administrative. Vezi Whitelaw, 2001.
152. Vezi Bennett, 2001; S. Sherratt, 2001.
153. Kilian, 1988.
154. Rehak, 2002.
155. Groenewegen-Frankfort, 1951.

11. Închiderea cercului

1. Necultivat la propriu, căci, așa cum spunea, poate cel mai succint, Montesquieu, „acești oameni se bucură de o mare libertate; căci, întrucât nu cultivă pământul, ei nu sunt fixați: sunt hoinari și vagabonzi...” (*Despre spiritul legilor*, XVIII, p. 14 – „Despre situația politică a celor care nu cultivă pământul”).
2. Lovejoy și Boas, 1965.
3. Scott, 2017, pp. 129-130.
4. *Ibid*., p. 135.
5. *Ibid*., p. 253.
6. Sahlins și Service, 1960.
7. Cea mai apropiată comparație istorică pe care o avem este cea economică: blocul socialist, care a existat cam din 1917 până în 1991 și care, la apogeu, a cuprins o mare parte din populația și suprafața lumii, este adesea tratat ca un experiment (eșuat) în acest sens. Dar unii ar pretinde că nu a fost niciodată cu adevărat independent de sistemul capitalist mondial mai larg, ci doar o subdiviziune a capitalismului de stat.
8. Ne inspirăm aici din exemplele discutate mai pe larg în lucrarea *Debt: The First 5000 Years* (Graeber, 2011, capitolul 9), care descrie aceste schimbări concertate în mare parte prin prisma alternanței dintre moneda fizică (din aur și argint) și diferitele forme de bani creditați abstract (intangibili).
9. Pentru o prezentare generală a orașului Cahokia, vezi Pauketat, 2009.
10. Williams, 1990.
11. Severi (2015) analizează dovezile privind utilizarea sistemelor de scriere pictografică în rândul populațiilor indigene din America de Nord și explică de ce caracterizarea lor drept societăți „orale” este înșelătoare din multe puncte de vedere.
12. *JR* (1645-1646), vol. 30, p. 47; vezi și Delâge, 1993, p. 74.
13. Carr *et al*., 2008.
14. Knight, 2001, 2006.
15. Sherwood și Kidder, 2011.
16. „Unitatea de măsură arhaică pare să se fi păstrat până în perioada Adena... dar pădurenii au folosit un sistem de măsurare și forme geometrice diferite... derivate, cel puțin în parte, din Mesoamerica formativă... Sistemul folosea o frânghie de măsurare mai scurtă (1,544 m) pentru unitatea standard și permutările sale, dar în rest a păstrat multe dintre numărătorile și aritmetica tradiționale... De asemenea, folosirea triunghiurilor a fost înlocuită cu utilizarea unor rețele rectangulare, precum și a cercurilor și pătratelor, la diferite SMU [*Standard Macro Units* – Unități Macro Standard], așa cum este atât de evident la structurile de pământ Hopewell.” (Clark, 2004, p. 205, cu referințe suplimentare)
17. Yerkes, 2005, p. 245.
18. Specialiștii au ajuns s-o numească *Pax Hopewelliana*; pentru o analiză generală, precum și pentru

câteva excepții ocazionale sub formă de cranii-trofeu, vezi Seeman, 1988.

19. Vezi Carr și Case (eds.), 2005; Case și Carr (eds.), 2008, *passim*.

20. Cercetătorii contemporani enumeră cel puțin nouă clanuri în cadrul „Alianței tripartite” a confreriilor din regiunea centrală Hopewell: al Ursului, al Canidului, al Felinei, al Păsării răpitoare, al Ratonului, al Elanului, al Castorului, al Păsării nonrăpitoare și al Vulpii. Acestea corespund aproximativ celor mai mari clanuri documentate printre populațiile algonkiene din centru care încă trăiesc în regiune (Carr, 2005; Thomas *et al*., 2005, pp. 339-340).

21. După cum se poate lesne imagina, acest aspect a făcut obiectul unor dezbateri, dar noi urmăm aici opiniile foarte bine documentate prezentate în Carr și Case (eds.), 2005, cu referințe detaliate suplimentare.

22. DeBoer, 1997, p. 232: „Consider siturile structurilor de pământ ale culturii Hopewell centre ceremoniale, locuri unde se desfășurau periodic diverse activități, inclusiv ritualuri funerare și alte activități, cum ar fi ospețe, curse de alergare și alte «jocuri», precum și dansuri și jocuri de noroc, în absența unor populații mari și permanente care să locuiască în centrele respective”. Pentru înmormântare: Seeman, 1979.

23. Vezi Coon (2009) pentru distincția nord/sud; acesta observă, de asemenea, că în sud mormintele sunt în mare parte colective și nediferențiate, iar odoarele sunt îngropate separat de trupuri, fără a fi asociate cu anumite persoane. Arta prezintă personaje costumate, deghizate în monștri, mai degrabă decât indivizi purtând podoabe pe cap, ca la Hopewell. Toate acestea sugerează o ideologie mai conștient egalitară sau cel puțin antieroică în sud. Pentru legătura dintre siturile șamanice și cele ale sanctuarelor de pământ, vezi DeBoer, 1997; pentru gen și funcție, vezi Field, Goldberg și Lee, 2005; Rodrigues, 2005. Carr (în Carr și Case, 2005, p. 112) speculează că diviziunea nord/sud ar putea reflecta o distincție între strămoșii algonkienilor de mai târziu, patriliniari în regiunea Marilor Lacuri și societăți matriliniare în sud-est (cree, cherokee, choctaw etc.); dar tiparul reflectat în morminte pare mult mai radical: în afară de unii preoți funerari de sex masculin, toți deținătorii de funcții importante din sud par a fi femei. Analiza lui Rodrigues (2005) cu privire la oseminte sugerează diferențe și mai surprinzătoare în sud, unde „femeile participau, de asemenea, la activități de întreținere și de subzistență mai frecvent realizate de bărbații amerindieni, inclusiv la cioplirea silexului și la alergarea posibil legată de vânătoare. Invers, bărbații participau la procesarea alimentelor vegetale, asociată în mod stereotipic cu femeile” (Carr, în Case și Carr [eds.], 2008, p. 248). Este destul de surprinzător că aceste constatări nu au fost discutate mai pe larg.

24. Pentru drumul de legătură: Lepper, 1997.

25. După cum am discutat în capitolul 4, monumentalul centru al vânătorilor-culegători de la Poverty Point, de pe cursul inferior al fluviului Mississippi, a atras obiecte și materiale dintr-o regiune la fel de vastă cu aproape 2.000 de ani mai devreme și este foarte posibil ca, la rândul lui, să fi răspândit pe scară largă diverse forme de bunuri și de cunoștințe imateriale; dar Poverty Point a avut un caracter diferit de Hopewell, având strict un singur centru de greutate și fiind mai puțin clar marcat de răspândirea instituțiilor sociale, cum ar fi ritualurile de înmormântare sau modelele de așezări.

26. Între 3500 și 3200 î.Hr., o răspândire culturală de o amploare similară, dar cu un caracter foarte diferit a precedat și apariția primului mare regat teritorial în Egipt; în literatura de specialitate acest fenomen este descris adesea ca o „unificare culturală” care a precedat unificarea politică, deși, de fapt, mare parte din această unificare între valea și delta Nilului pare să se fi limitat la sfera ritualurilor funerare și la formele de etalare personală asociate acestora (Wengrow, 2006, pp. 38, 89).

27. Seeman, 2004, pp. 58-61.

28. Pentru o argumentație mai detaliată în acest sens, vezi Braun (1986).

29. DeBoer, 1997.

30. Hudson, 1976, *passim*. Locuitorii orașului New York ar putea fi interesați să afle că Broadwayul a fost inițial un drum indian și că Astor Place, unde începe, era terenul comun de lacrosse pentru cele trei națiuni care populau Manhattanul.

31. Pentru Digul și movila Șarpelui-cu-Clopoței și originile Cahokiei, vezi Baires, 2014, 2015; pentru

începuturile Cahokiei ca loc de pelerinaj, Skousen, 2016.

32. Chunkey pare să fi fost inspirat de un joc popular pentru copii numit Cercul. Pentru originile jocului chunkey și rolul său ulterior, vezi DeBoer, 1993; Pauketat, 2009, capitolul 4.

33. Un observator de mai târziu al indienilor choctaw scria: „Jocul lor preferat e *chunké*... ei joacă de dimineața până seara, cu o sârguință neobosită, și pariază mize mari; aici poți vedea un sălbatic venind și aducându-și toate pieile, mizându-le și pierzându-le; apoi pipa, mărgelele, zorzoanele și podoabele; în cele din urmă păturile și alte haine și chiar toate armele sale, iar după toate acestea nu este neobișnuit să se ducă acasă, să împrumute o armă și să se împuște" (Romans, citat în Swanton, 1931, pp. 156-157). La momentul contactului cu europenii, astfel de sporturi extreme par să fi acționat ca un mecanism de nivelare, deoarece puțini rămâneau la vârf pentru mult timp și chiar și cei care se vindeau nu par să fi rămas așa foarte mult.

34. Pauketat, 2009, p. 20. Literatura despre Cahokia este foarte vastă. Pe lângă prezentările generale pe care le-am citat deja, vezi și Alt, 2018; Byers, 2006; Emerson, 1997a; Fowler, 1997; Milner, 1998; Pauketat, 1994, 2004; și eseurile din Emerson și Lewis, 1991; Pauketat și Emerson (eds.), 1997; pentru contextul de mediu, Benson *et al*., 2009; Woods, 2004.

35. Emerson *et al*., 2018.

36. Smith, 1992, p. 17.

37. Emerson, 1997a; 1997b, p. 187; *cf*. Alt, 2018. Pauketat și colaboratorii săi (2015, p. 446) se referă la acest fenomen ca la un proces de „ruralizare".

38. Betzenhauser și Pauketat, 2019. După cum notează Emerson (1997b), între 1050 și 1200 d.Hr., supravegherea a fost extinsă și în mediul rural prin înființarea a ceea ce el numește „noduri civice", care par să fi îndeplinit o combinație de funcții rituale și administrative; vezi și Pauketat *et al*., 2015, pp. 446-447.

39. Identificat inițial ca fiind mormântul central a doi bărbați, flancați de slujitori; dar vezi acum Emerson *et al*., 2016, pentru adevărata complexitate a acestui depozit, care se află în tumulul numit de arheologi Movila 72, la sud de Marea Piață.

40. Fowler *et al*., 1999, au raportat că osemintele din gropile comune aparțineau numai unor persoane de sex feminin, dar, de fapt, imaginea este din nou mai complexă; vezi acum Ambrose *et al*., 2003; Thompson *et al*., 2015.

41. Knight, 1986, 1989; Knight *et al*., 2011; Pauketat, 2009, capitolul 4; pentru alte posibile interpretări ale simbolismului omului-pasăre, vezi Emerson *et al*., 2016.

42. Emerson, 2007, 2012.

43. Motivele exacte ale prăbușirii Cahokiei sunt foarte controversate; pentru o varietate de opinii, vezi Emerson și Headman, 2014; Kelly, 2008, cu referințe suplimentare.

44. Vezi Cobb și Butler, 2002.

45. Pentru o serie de puncte de vedere asupra acestui din urmă aspect, compară Holt, 2009; Pauketat, 2007; și vezi și Milner, 1998.

46. Pentru care, la Cahokia, vezi Smith, 1992; Pauketat, 2013.

47. *Cf*. Pauketat *et al*., 2015, p. 452.

48. La Flesche, 1921, pp. 62-63; Rollings, 1992, p. 28; Edwards, 2010, p. 17.

49. Vezi King, 2003.

50. King, 2003, 2004, 2007; Cobb și King, 2005.

51. În Clayton *et al*. (eds.), 1993, pp. 92-93.

52. După cum se argumentează în Ethridge, 2010.

53. *Ibid*., pp. 33-37, 74-77. Formele indigene de guvernare republicană care au apărut în Sud-Est în secolul al XVIII-lea presupuneau și o anumită relație cu natura, dar aceasta nu era în niciun caz una de armonie. În ultimă instanță, era o relație de război. Plantele erau aliați ai oamenilor, iar animalele erau dușmani; uciderea prăzii fără a respecta formula rituală corectă reprezenta o încălcare a legilor războiului, ceea ce făcea ca animalele să trimită boli în comunitățile umane, drept răzbunare. În același timp, vânătoarea tindea totuși să fie înțeleasă, mai ales de bărbați, ca reprezentând un anumit ideal de

libertate individuală.

54. *Ibid*., pp. 82-83.

55. Argumentul a fost avansat de Waskelov și Dumas, dar nu a fost publicat niciodată; este citat și discutat în Ethridge (2010, pp. 83-84) și Stern (2017, p. 33), deși, în opinia noastră, construiește întreaga argumentație de la coadă la cap, văzând „crearea unor noi comunități coalescente [și]... apariția unei structuri sociale mai egalitare, bazate pe consens” în fața dezastrelor provocate de invazia europeană și abia apoi apariția unei noi cosmologii al cărei simbol era pătratul în buclă, reprezentând teritoriul consiliului ca fiind universul, ca un fel de adaptare la această „nouă realitate”. Dar cum ar fi putut să apară și să fie adoptate idealuri conștiente de egalitarism dacă nu printr-un fel de expresie cosmologică?

56. Fogelson, 1984. Existau, după cum notează Fogelson și după cum vom vedea mai jos, preoți cherokee în secolul al XVII-lea, deși aceștia au fost înlocuiți treptat de vindecători individuali. Este greu să nu vedem legenda ca reflectând, într-o anumită măsură, evenimente istorice reale: Etowahul, de exemplu, se afla pe viitorul teritoriu al indienilor cherokee.

57. Cafeaua în sine a fost cultivată pentru prima dată fie în Etiopia, fie în Yemen; echivalentul american era numit „băutura neagră” și datează cel puțin din epoca Hopewell, când era folosită în doze intense în scopuri rituale (Hudson, 1979; Crown *et al*., 2012). Pentru adunările zilnice de la Creek: Hahn, 2004; Fairbanks, 1979.

58. Brebeuf, în *JR*, vol. 10, p. 219.

59. Cu siguranță, regimul drogurilor ușoare, în curs de apariție în Europa – care, în multe privințe, a fost, de asemenea, fundamentul economiei mondiale emergente a vremii (fondată, mai întâi, pe comerțul cu mirodenii, apoi pe comerțul cu droguri, arme și sclavi) –, a fost destul de diferit, deoarece s-a axat atât de mult pe noi regimuri de muncă. În timp ce în Evul Mediu aproape toată lumea consumase zilnic intoxicanți ușori, precum vinul sau berea, noul regim prevedea o împărțire între droguri ușoare menite să faciliteze munca – precum cafeaua și ceaiul, folosite în special ca vehicule pentru zahăr, dar și tutunul – și băuturile alcoolice tari pentru sfârșiturile de săptămână (vezi diverse contribuții în Goodman, Lovejoy și Sherratt [eds.], 1995).

60. În termenii noștri, nici măcar nu este clar că Adena-Hopewell a fost un „regim de dominație de prim ordin”; în cele mai multe privințe, așa cum am semnalat, pare mai aproape de genul de mari zone de ospitalitate, regiuni culturale, sfere de interacțiune sau civilizații pe care le-am întâlnit de atâtea ori în alte părți ale lumii.

61. Vezi Kehoe (2007) pentru o comparație amplă a datelor etnoistorice despre osage cu arheologia cahokiană (de asemenea, Hall, 1997). Totuși, relația lor exactă cu Cahokia nu este clară din punct de vedere arheologic, iar Robert Cook (2017) oferă cea mai recentă analiză a originilor lor în Fort Ancient, o regiune mississippianizată din centrul statului Ohio a cărei populație pare să fi interacționat cu nucleul cahokian (vezi în special pp. 141-142, 162-163).

62. La Flesche, 1930, p. 530; Rollings, 1992, pp. 29-30; Bailey și La Flesche, 1995, pp. 60-62.

63. La Flesche, 1921, p. 51.

64. Rollings, 1992, p. 38; Edwards, 2010.

65. La Flesche (1921, pp. 48-49) scrie: „În cursul acestui studiu al tribului osage, care a durat mai mulți ani, am aflat de la unii dintre *Nohozhinga* mai în vârstă din zilele noastre că, pe lângă ritualurile formulate și transmise de oamenii din vechime care au pătruns în misterele naturii și ale vieții, au fost transmise și povești în formă tradițională ce descriu modul în care discutau acești clarvăzători. Povestea care părea să-i impresioneze cel mai mult pe *Nohozhinga* de astăzi este cea care spune cum acei oameni, acei cercetători ai naturii, s-au transformat treptat într-o asociație organizată care a ajuns să fie numită *Nohozhinga*, Micii Bătrâni. Cu timpul, această asociație și-a găsit adăpost în casa unui om care își câștigase, prin bunătatea și ospitalitatea lui, afecțiunea oamenilor... De atunci, bărbații importanți au considerat o onoare să-i găzduiască”.

66. La Flesche, 1939, p. 34.

67. Vezi mai sus, n. 1; și, de asemenea, Burns, 2004, pp. 37-38, 362. Burns însuși este în parte de origine

osage şi a fost crescut ca osage. Ni se pare frapant cât de des sunt autorii indigeni deschişi la posibilitatea ca astfel de dialoguri să fi fost bidirecţionale şi cât de rapid istoricii europeni sau americanii de origine europeană consideră absurde orice astfel de sugestii, blocându-le efectiv.

68. Parker, 1916, p. 17. Este interesant de observat că unele dintre primele surse, precum Josiah Clark, se referă la figura ulterioară a lui Adodarhoh ca fiind „regele”, dar şi, alternativ, ca la „principalul responsabil cu treburile civile ale confederaţiei” (în Henige, 1999, pp. 134-135).

69. Este demn de remarcat aici faptul că Arthur Parker îi descrie pe vrăjitorii irochezi din vremea sa ca fiind, în esenţă, cei care au puterea de a se transforma în fiare monstruoase şi, în acelaşi timp, de a-i supune pe alţii voinţei lor prin comenzi telepatice (Parker, 1912, pp. 27-28, n. 2; *cf.* Smith, 1888; Dennis, 1993, pp. 90-94; Shimony, 1961, pp. 261-288; 1970; Tooker, 1964, pp. 117-120). Mann subliniază, de asemenea, natura politică a termenului: „Gândirea irocheză se apropie cel mai mult de vrăjitoria europeană în ceea ce priveşte dezgustul general faţă de oricine foloseşte [farmecele] într-un mod viclean, pentru a păcăli pe altcineva să se comporte într-un fel care nu este nici voluntar, nici autonom” (Mann, 2000, p. 318; *cf.* Graeber, 1996, pentru un caz similar în Madagascar, axat pe farmecele de dragoste).

70. Ne gândim aici, în special, la argumentele lui Robert Lowie şi Pierre Clastres, discutate în diferite secţiuni ale capitolelor noastre anterioare.

71. De pildă, indienii haudenosaunee susţineau, de asemenea, că descind dintr-o populaţie de şerbi evadaţi, subjugată de un inamic superior numeric pe care îl numeau adirondaci („mâncători de scoarţă”) (Holm, 2002, p. 160). Subjugarea şi insurecţia nu erau în niciun caz concepte complet străine aici.

72. Trigger, 1990, pp. 136-137.

73. *Ibid.*, p. 137.

74. Fremin, în Wallace (1958, p. 235): „Irochezii au, propriu-zis, o singură Divinitate – visul. Acestuia i se supun şi îi îndeplinesc toate poruncile cu cea mai mare rigoare. Indienii tsonnontouen [seneca] sunt mai ataşaţi de această superstiţie decât oricare dintre ceilalţi; religia lor în această privinţă devine chiar o chestiune de scrupule; orice cred ei că au făcut în vis, se consideră absolut obligaţi să execute în cel mai scurt timp. Celelalte populaţii se mulţumesc să-şi respecte acele vise care sunt cele mai importante; dar această populaţie, ce are reputaţia de a duce o viaţă mai religioasă decât vecinii săi, s-ar considera vinovată de o mare crimă dacă nu ar respecta chiar şi numai un singur vis. Oamenii se gândesc numai la asta, nu vorbesc despre nimic altceva şi toate colibele lor sunt pline de visele lor... Se ştie că unii au mers până la Québec, parcurgând o sută cincizeci de leghe, doar ca să aducă un câine, pe care visaseră că îl cumpără acolo...”. Wallace susţine că aceasta este o consecinţă psihologică directă a stoicismului şi a importanţei acordate libertăţii şi autonomiei personale în societăţile irocheze. Vezi şi Blau, 1963; Graeber, 2001, pp. 136-139.

75. Datele mai timpurii se referă la o eclipsă menţionată în textul fondator (Mann şi Fields, 1997; *cf.* Henige, 1999; Snow, 1991; Atkins, 2002; Starna, 2008).

76. Pentru situaţia generală a înţelegerii arheologice, vezi Tuck, 1978; Bamann *et al.*, 1992; Engelbrecht, 2003; Birch, 2015. Pentru începuturile din Ontario ale cultivării porumbului: Johansen şi Mann, 2000, pp. 119-120.

77. Mann şi Fields, 1997, pp. 122-123; Johansen şi Mann, 2000, pp. 278-279.

78. Vezi capitolul 6.

79. Morgan, 1851; Beauchamp, 1907; Fenton, 1949, 1998; Tooker, 1978; pentru rolul specific al femeilor: Brown, 1970; Tooker, 1984; Mann, 1997, 1998, 2000.

80. Jamieson, 1992, p. 74.

81. În Noble, 1985, p. 133, *cf.* 1978, p. 161. Există o anumită dezbatere privind cât de mult trebuie luate în serios afirmaţiile misionarilor despre Tsouharissen: Trigger (1985, p. 223), de exemplu, insistă că acesta a fost pur şi simplu un şef de trib războinic neobişnuit de influent, dar opinia preponderentă a antropologilor pare înclinată să-i considere pe Neutri o „uniune de triburi simplă”.

82. Noble, 1985, pp. 134-142.

83. Parker, 1919, pp. 16, 30-32.

84. Lahontan, 1990 [1703], pp. 122-124.
85. Povestea este relatată mai detaliat în Mann, 2000, pp. 146-152.

12. Concluzie

1. Uneori a folosit şi sintagma *illud tempus*; vezi, printre multe alte lucrări, Eliade, 1959.
2. Hocart, 1954, p. 77; vezi şi Hocart, 1969 [1927], 1970 [1936].
3. Dacă ne gândim bine, multe dintre libertăţile pe care le considerăm esenţiale – cum ar fi „libertatea de exprimare" sau „căutarea fericirii" – nu sunt deloc libertăţi sociale. Poţi fi liber să spui ce vrei, dar, dacă nimănui nu îi pasă sau nimeni nu te ascultă, nu prea contează. De asemenea, poţi fi cât de fericit vrei, dar, dacă această fericire vine cu preţul suferinţei altora, nici asta nu înseamnă mare lucru. Se poate spune că ideile citate adesea ca fiind chintesenţa libertăţilor se bazează tocmai pe iluzia creată de Rousseau în al doilea *Discurs*: iluzia unei vieţi omeneşti solitare.
4. Pentru care vezi Graeber şi Sahlins, 2017, *passim*.
5. Harari, 2014, p. 133 [ed.rom. p. 107].
6. Scarry, 1985.
7. Kelly, 2000.
8. Vezi Haas şi Piscitelli, 2013.
9. Patterson, 1982.
10. Pentru o discuţie suplimentară, vezi Graeber, 2011, pp. 198-201 şi sursele citate acolo.
11. Ne-am putea imagina aceste suplicii publice ca implicând un comportament sălbatic sau dezordonat; dar, de fapt, pregătirea unui prizonier pentru sacrificiu era una dintre puţinele ocazii în care deţinătorul unei funcţii putea să poruncească un comportament calm şi ordonat, precum şi să interzică relaţiile sexuale. Pentru toate cele de mai sus, vezi Trigger, 1976, pp. 68-75.
12. Pentru o perioadă de vreo cinci secole sau mai mult, rămăşiţele omeneşti din întreaga regiune estică a Americii de Nord prezintă foarte puţine urme de leziuni traumatice, scalpări sau alte forme de violenţă interpersonală (Milner *et al*., 2013). Dovezi ale violenţei interpersonale şi ale războiului există atât din perioadele mai vechi, cât şi din cele ulterioare, cele mai faimoase exemple mai târzii fiind o groapă comună excavată în Crow Creek şi o necropolă din satul Oneota, conţinând numeroase dovezi de traume, ambele datând de aproximativ 700 de ani. Astfel de dovezi corespund câtorva decenii de istorie socială – cel mult un secol – şi sunt destul de localizate. Nu avem absolut niciun motiv să credem că întreaga regiune a trăit cumva într-o stare hobbesiană timp de milenii, aşa cum presupun cu nonşalanţă teoreticienii contemporani ai violenţei.
13. Delâge, 1993, pp. 65-66.
14. Merrick, 1991.
15. Într-un articol (1995) care a avut, fără îndoială, influenţă, dar care nu este încă nici pe departe atât de influent pe cât ar merita, Crumley a subliniat necesitatea unor alternative la modelele ierarhice de complexitate socială în interpretarea arheologică. După cum a remarcat ea, există nenumărate dovezi arheologice ale dezvoltării unor sisteme sociale şi ecologice complexe şi foarte bine structurate, doar că nu în conformitate cu principiile ierarhice. „Heterarhia" – termenul general pe care l-a introdus ea pentru aceste alte tipuri de sisteme – a fost împrumutat din ştiinţele cognitive. Multe dintre societăţile asupra cărora ne-am concentrat în această carte – de la vânătorii de mamuţi din paleoliticul superior până la coaliţiile şi confederaţiile schimbătoare ale irochezilor din secolul al XVI-lea – ar putea fi descrise în aceşti termeni (dacă am alege să adoptăm limbajul teoriei sistemelor), pe baza faptului că puterea a fost dispersată sau distribuită în moduri flexibile între diferite elemente ale societăţii, la

diferite scări de integrare sau chiar în diferite perioade ale anului în cadrul aceleiaşi societăţi.

Bibliografie

Abrams, Philip. 1977. „Notes on the difficulty of studying the State”. *Journal of Historical Sociology*, 1 (1), pp. 58-89.

Acemoğlu, Daron, și James Robinson. 2009. „Foundations of societal inequality”. *Science*, 326, pp. 678-679.

Adams, Robert McCormick. 1981. *Heartland of Cities: Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Floodplain of the Euphrates.* Chicago și Londra: University of Chicago Press.

Akkermans, Peter M.M.G. (ed.). 1996. *Tell Sabi Abyad: Late Neolithic Settlement. Report on the Excavations of the University of Amsterdam (1988) and the National Museum of Antiquities Leiden (1991-1993) in Syria*. Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul.

Akkermans, Peter M.M.G., și Mark Verhoeven. 1995. „An image of complexity: The burnt village at Late Neolithic Sabi Abyad, Syria”. *American Journal of Archaeology*, 99 (1), pp. 5-32.

Albert, Bruce. 1989. „Yanomami «violence»: Inclusive fitness or ethnographer’s representation?”. *Current Anthropology*, 30 (5), pp. 637-640.

Alfani, Guido, și Roberta Frigeni. 2016. „Inequality (un)perceived: The emergence of a discourse on economic inequality from the Middle Ages to the age of Revolution”. *Journal of European Economic History*, 45 (1), pp. 21-66.

Algaze, Guillermo. 1993. *The Uruk World System: The Dynamics of Expansion of Early Mesopotamian Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.

Allan, Peter. 1966. „Baron Lahontan”. Teză de masterat, University of British Columbia.

Allsen, Thomas T. 2016. *The Royal Hunt in Eurasian History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Alt, Susan M. 2018. *Cahokia’s Complexities*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Ambrose, Stanley H., Jane Buikstra și Harold W. Krueger (2003). „Status and gender differences in diet at Mound 72, Cahokia, revealed by isotopic analysis of bone”. *Journal of Anthropological Archaeology*, 22 (3), pp. 217-226.

Ames, Kenneth M. 1995. „Chiefly power and household production on the Northwest Coast”. În T. Douglas Price și Gary M. Feinman (eds.), *Foundations of Social Inequality*. New York: Plenum Press, pp. 155-187.

Ames, Kenneth M. 2001. „Slaves, chiefs and labour on the northern Northwest Coast”. *World Archaeology*, 33 (1), pp. 1-17.

Ames, Kenneth M. 2008. „Slavery, household production and demography on the southern Northwest Coast: Cables, tacking and ropewalks”. În Catherine M. Cameron (ed.), *Invisible Citizens: Captives and their Consequences*. Salt Lake City: University of Utah Press, pp. 138-158.

Ames, Kenneth M., și Herbert D.G. Maschner. 1999. *Peoples of the Northwest Coast*. Londra: Thames and Hudson.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londra: Verso.

Angelbeck, Bill, și Colin Grier. 2012. „Anarchism and the archaeology of anarchic societies: Resistance to centralization in the Coast Salish Region of the Pacific Northwest Coast”. *Current Anthropology*, 53 (5), pp. 547-587.

Anthony, David W. 2007. *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Riders from the Steppes Shaped the Modern World*. Princeton, NJ, și Oxford: Princeton University Press.

Anthony, David W. (ed.). 2010. *The Lost World of Old Europe: The Danube Valley 5000-3500 BC*. Princeton, NJ, și Oxford: Princeton University Press.
Arbuckle, Benjamin S. 2013. „The late adoption of cattle and pig husbandry in Neolithic Central Turkey". *Journal of Archaeological Science*, 40, pp. 1805-1815.
Arbuckle, Benjamin S., și Cheryl Makarewicz. 2009. „The early management of cattle (*Bos taurus*) in Neolithic Central Anatolia". *Antiquity*, 83 (321), pp. 669-686.
Arnauld, Charlotte M., Linda Manzanilla și Michael E. Smith (eds.). 2012. *The Neighborhood as a Social and Spatial Unit in Mesoamerican Cities*. Tucson: University of Arizona Press.
Arnold, Jeanne E. 1995. „Transportation, innovation and social complexity among maritime hunter-gatherer societies". *American Anthropologist*, 97 (4), pp. 733-747.
Arroyo-Kalin, Manuel. 2010. „The Amazonian Formative: Crop domestication and anthropogenic soils". *Diversity*, 2, pp. 473-504.
Ascher, Marcia. 2004. *Mathematics Elsewhere: An Exploration of Ideas Across Cultures.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
Asher-Greve, Julia M. 2013. „Women and agency: A survey from Late Uruk to the end of Ur III". În Crawford (ed.), pp. 359-377.
Ashmore, Wendy. 2015. „Contingent acts of remembrance: Royal ancestors of Classic Maya Copan and Quirigua". *Ancient Mesoamerica*, 26, pp. 213-231.
Asouti, Eleni. 2006. „Beyond the Pre-Pottery Neolithic-B interaction sphere". *Journal of World Prehistory*, 20, pp. 87-126.
Asouti, Eleni, și Dorian Q. Fuller. 2013. „A contextual approach to the emergence of agriculture in Southwest Asia: Reconstructing early Neolithic plant-food production". *Current Anthropology*, 54 (3), pp. 299-345.
Asouti, Eleni, și Ceren Kabukcu. 2014. „Holocene semi-arid oak woodlands in the Irano-Anatolian region of Southwest Asia: Natural or anthropogenic?". *Quaternary Science Reviews*, 90, pp. 158-182.
Asouti, Eleni, *et al*. 2015. „Early Holocene woodland vegetation and human impacts in the arid zone of the southern Levant". *The Holocene*, 25 (10), pp. 1565-1580.
Atkins, Sandra Erin. 2002. „The Formation of the League of the Haudenosaunee (Iroquois): Interpreting the Archaeological Record through the Oral Narrative Gayanashagowa". Teză de masterat, Trent University.
Atran, Scott. 1986. „Hamula organisation and Masha'a tenure in Palestine". *Man* (N.S.), 21 (2), pp. 271-295.
Aubert, M., *et al*. 2014. „Pleistocene cave art from Sulawesi, Indonesia". *Nature*, 514, pp. 223-227.
Aubert, M., *et al*. 2018. „Palaeolithic cave art in Borneo". *Nature*, 564, pp. 254-257.
Aubert, M., *et al*. 2019. „Earliest hunting scene in prehistoric art". *Nature*, 576, pp. 442-445.
Ayad, Mariam F. 2009. *God's Wife, God's Servant: The God's Wife of Amun (c. 740-525 BC)*. Londra și New York: Routledge.
Baden-Powell, Baden Henry. 1896. *The Indian Village Community*. Londra, New York, Bombay: Longmans, Green and Co.
Bagley, Robert. 1999. „Shang archaeology". În Loewe și Shaughnessy (eds.), pp. 124-231.
Bahrani, Zeinab. 2002. „Performativity and the image: Narrative, representation and the Uruk vase". În E. Ehrenberg (ed.), *Leaving No Stones Unturned: Essays on the Ancient Near East and Egypt in Honor of Donald P. Hansen* (pp. 15-22). Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
Bailey, Douglass W. 2010. „The figurines of Old Europe". În Anthony (ed.), pp. 112-127.
Bailey, Douglass W. 2017. „Southeast European Neolithic figurines: Beyond context, interpretation, and meaning". În Insoll (ed.), pp. 823-850.
Bailey, Garrick, și Francis La Flesche. 1995. *The Osages and the Invisible World. From the Works of Francis La Flesche*. Norman și Londra: University of Oklahoma Press.
Bailey, Geoff N., și Nicky J. Milner. 2002. „Coastal hunter-gatherers and social evolution: Marginal or central?". În *Before Farming: The Archaeology of Old World Hunter-Gatherers*, 3-4 (1), pp. 1-15.

Bailey, Geoff N., și Nicholas C. Flemming. 2008. „Archaeology of the continental shelf: Marine resources, submerged landscapes and underwater archaeology". *Quaternary Science Reviews*, 27, pp. 2153-2165.
Baines, John. 1995. „Origins of Egyptian kingship". În D. O'Connor și D. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship* (pp. 95-156). Leiden, New York și Köln: Brill.
Baines, John. 1997. „Kingship before literature: The world of the king in the Old Kingdom". În R. Gundlach și C. Raedler (eds.), *Selbstverständnis und Realität: Akten des Symposiums zur ägyptischen Königsideologie Mainz 15-17.6.1995* (pp. 125-186). Wiesbaden: Harrassowitz.
Baines, John. 1999. „Forerunners of narrative biographies". În A. Leahy și J. Tait (eds.), *Studies on Ancient Egypt in Honour of H.S. Smith* (pp. 23-37). Londra: Egypt Exploration Society.
Baines, John. 2003. „Early definitions of the Egyptian world and its surroundings". În T.F. Potts, M. Roaf și D. Stein (eds.), *Culture through Objects: Ancient Near Eastern Studies in Honour of P.R.S. Moorey* (pp. 27-57). Oxford: Griffith Institute.
Baires, Sarah E. 2014. „Cahokia's Rattlesnake Causeway". *Midcontinental Journal of Archaeology*, 39 (2), pp. 145-162.
Baires, Sarah E. 2015. „The role of water in the emergence of the pre-Columbian Native American City". *Wiley Interdisciplinary Reviews*, 2 (5), pp. 489-503.
Bakhtin, Mikhail M. (trad. H. Iswolsky). 1993 [1940]. *Rabelais and His World*. Bloomington: Indiana University Press.
Balsera, Viviana Díaz. 2008. „Celebrating the rise of a new sun: The Tlaxcalans conquer Jerusalem in 1539". *Estudios de cultura Náhuatl*, 39, pp. 311-330.
Bamann, Susan, *et al*. 1992. „Iroquoian archaeology". *Annual Review of Anthropology*, 21, pp. 435-460.
Bánffy, Eszter. 2017. „Neolithic Eastern and Central Europe". În Insoll (ed.), pp. 705-728.
Barber, Elizabeth J.W. 1991. *Prehistoric Textiles*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Barber, Elizabeth J.W. 1994. *Women's Work: The First 20,000 Years*. New York: W.W. Norton.
Barjamovic, Gojko. 2003. „Civic institutions and self-government in Southern Mesopotamia in the mid-first millennium BC". În J.G. Dercksen (ed.), *Assyria and Beyond: Studies Presented to M.T. Larsen* (pp. 47-98). Leiden, Istanbul: NINO.
Barruel, Abbé. 1799. *Memoirs Illustrating the History of Jacobinism*, vol. 3: *The Anti-Social Conspiracy*. New York: Isaac Collins.
Barry, Herbert, Irvin. L. Child și Margaret. K. Bacon. 1959. „Relation of child training to subsistence economy". *American Anthropologist*, 61, pp. 51-63.
Bartash, Vitali. 2015. „Children in institutional households of Late Uruk period Mesopotamia". *Zeitschrift für Assyriologie*, 105 (2), pp. 131-138.
Basile, Paola. 1997. „Lahontan et l'évolution moderne du mythe du «bon sauvage»". Teză de masterat, McGill University.
Bateson, Gregory. 1935. „Culture Contact and Schismogenesis". *Man*, 35, pp. 178-183.
Bateson, Gregory. 1936. *Naven*: *A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. Cambridge: Cambridge University Press.
Bean, Lowell J., și Thomas C. Blackburn. 1976. *Native Californians: A Theoretical Retrospective*. Socorro, NM: Ballena Press.
Beauchamp, William M. 1907. *Civil, Religious, and Mourning Councils and Ceremonies of Adoption of the New York Indians*. New York State Museum Bulletin 113. Albany, NY: New York State Education Department.
Beidelman, Thomas O. 1971. „Nuer priests and prophets: Charisma, authority and power among the Nuer". În T.O. Beidelman (ed.), *The Translation of Culture: Essays to E.E. Evans-Pritchard* (pp. 375-415). Londra: Tavistock.
Belcher, Ellen. 2014. „Embodiment of the Halaf: Sixth Millennium Figurines in Northern Mesopotamia". Teză de doctorat, Columbia University, New York.
Bell, Ellen E., Marcello Canuto și Robert J. Sharer (eds.). 2004. *Understanding Early Classic Copan* (pp. 191-212). Philadelphia: University of Pennsylvania Museum.

Bellwood, Peter. 2005. *First Farmers: The Origins of Agricultural Societies*. Malden, MA, și Oxford: Blackwell.

Bellwood, Peter, și Colin Renfrew (eds.). 2002. *Explaining the Farming/Language Dispersal Hypothesis*. Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research.

Benedict, Ruth. 1934. *Patterns of Culture*. Londra: Routledge.

Bennett, John. 2001. „Agency and bureaucracy: Thoughts on the nature and extent of administration in Bronze Age Pylos". În Voutsaki și Killen (eds.), pp. 25-37.

Benson, Larry, Timothy R. Pauketat și Edwin Cook. 2009. „Cahokia's boom and bust in the context of climate change". *American Antiquity*, 74, pp. 467-483.

Berkhofer, Robert F. 1978a. „White conceptions of Indians". În William C. Sturtevant și Bruce G. Trigger (eds.), *Handbook of North American Indians*, vol. 15: *Northeast* (pp. 522-547). Washington: Smithsonian Institution Press.

Berkhofer, Robert F. 1978b. *The White Man's Indian: Images of the American Indian from Columbus to the Present*. New York: Knopf.

Berrin, Kathleen (ed.). 1988. *Feathered Serpents and Flowering Trees: Reconstructing the Murals of Teotihuacan*. San Francisco: Fine Ars Museums of San Francisco.

Berrin, Kathleen, și Esther Pasztory (eds.). 1993. *Teotihuacan: Art from the City of the Gods*. Londra: Thames and Hudson.

Bestock, Laurel D. 2008. „The Early Dynastic funerary enclosures of Abydos". *Archéo-Nil*, 18, pp. 43-59.

Bettinger, Robert L. 2015. *Orderly Anarchy: Sociopolitical Evolution in Aboriginal California*. Berkeley: University of California Press.

Bettinger, Robert L., și Martin A. Baumhoff. 1982. „The Numic spread: Great Basin cultures in competition". *American Antiquity*, 47, pp. 485-503.

Betts, Christopher J. 1984. „Early Deism in France: From the so-called «Deistes» of Lyon (1564) to Voltaire's «Lettres Philosophiques» (1734)". *International Archives of the History of Ideas*. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.

Betzenhauser, Alleen, și Timothy R. Pauketat. 2019. „Elements of Cahokian neighborhoods". *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 30, pp. 133-147.

Biocca, Ettore, și Helena Valero. 1965. *Yanoáma: dal racconto di una donna rapita dagli Indi*. Bari: Leonardo da Vinci.

Birch, Jennifer. 2015. „Current research on the historical development of Northern Iroquoian societies". *Journal of Archaeological Research*, 23, pp. 263-323.

Bird, Douglas W., *et al*. 2019. „Variability in the organization and size of hunter-gatherer groups: Foragers do not live in small-scale societies". *Journal of Human Evolution*, 131, pp. 96-108.

Blackburn, Carole. 2000. *Harvest of Souls: The Jesuit Missions and Colonialism in North America, 1632-1650*. Montréal și Kingston: McGill-Queen's University Press.

Blackburn, Thomas C. 1976. „Ceremonial integration and social interaction in Aboriginal California". În Bean și Blackburn, pp. 225-244.

Blaffer Hardy, Sarah. 2009. *Mothers and Others: The Evolutionary Origins of Mutual Understanding*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Blanton, Richard E. 1998. „Beyond centralization: Steps toward a theory of egalitarian behaviour in archaic states". În G.A. Feinman și J. Marcus (eds.), *Archaic States* (pp. 135-172). Santa Fe: School of American Research.

Blanton, Richard E., Gary Feinman, Stephen A. Kowalewski și Peter N. Peregrine. 1996. „A dual-processual theory for the evolution of Mesoamerican civilization". *Current Anthropology*, 37 (1), pp. 1-14.

Blanton, Richard, și Lane Fargher. 2008. *Collective Action in the Formation of Pre-Modern States*. New York: Springer.

Blau, Harold. 1963. „Dream guessing: A comparative analysis". *Ethnohistory*, 10, pp. 233-249.

Bloch, Maurice. 1977. „The past and the present in the present". *Man* (N.S.), 12 (2), pp. 278-292.

Bloch, Maurice. 2008. „Why religion is nothing special but is central”. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 363, pp. 2055-2061.
Bloch, Maurice. 2013. *In and Out of Each Other's Bodies: Theory of Mind, Evolution, Truth, and the Nature of the Social*. Boulder, CO: Paradigm.
Boas, Franz, și George Hunt. 1905. *Kwakiutl Texts*. Publications of the Jesup North Pacific Expedition, vol. 3. Leiden: Brill.
Boehm, Christopher. 1999. *Hierarchy in the Forest: The Evolution of Egalitarian Behaviour*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Bogaard, Amy. 2005. „«Garden agriculture» and the nature of early farming in Europe and the Near East”. *World Archaeology*, 37 (2), pp. 177-196.
Bogaard, Amy, *et al*. 2014. „Locating land use at Neolithic Çatalhöyük, Turkey: The implications of 87SR/86SR signatures in plants and sheep tooth sequences”. *Archaeometry*, 56 (5), pp. 860-877.
Boivin, Nicole, Dorian Q. Fuller și Alison Crowther. 2012. „Old World globalization and the Columbian exchange: Comparison and contrast”. *World Archaeology*, 44 (3), pp. 452-469.
Boivin, Nicole, *et al*. 2016. „Ecological consequences of human niche construction: Examining long-term anthropogenic shaping of global species distributions”. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 113, pp. 6388-6396.
Bookchin, Murray. 1982. *The Ecology of Freedom*. Palo Alto: Cheshire Books.
Bookchin, Murray. 1992. *Urbanization Without Cities: The Rise and Decline of Citizenship*. Montréal și New York: Black Rose Books.
Bowles, Samuel și Jung-Kyoo Choi. 2013. „Coevolution of farming and private property during the early Holocene”. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 110 (22), pp. 8830-8835.
Braidwood, Robert. 1957. *Prehistoric Men*. Chicago: Natural History Museum Press.
Braswell, Geoffrey E. (ed.). 2003. *The Maya and Teotihuacan: Reinterpreting Early Classic Interaction*. Austin: University of Texas Press.
Braswell, Geoffrey E. 2012. *The Ancient Maya of Mexico: Reinterpreting the Past of the Northern Maya Lowlands*. Sheffield: Equinox.
Braun, David P. 1986. „Midwestern Hopewellian exchange and supralocation interaction”. În Colin Renfrew și John. F. Cherry (eds.), *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change* (pp. 117-126). Cambridge și New York: Cambridge University Press.
Brightman, Robert. 1999. „Traditions of subversion and the subversion of tradition: Cultural criticism in Maidu clown performances”. *American Anthropologist*, 101 (2), pp. 272-287.
Brisch, Nicole (ed.). 2008. *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. Chicago: Chicago University Press.
Broodbank, Cyprian. 2014. *The Making of the Middle Sea: A History of the Mediterranean from the Beginning to the Emergence of the Classical World*. Londra: Thames and Hudson.
Brown, James A. 1990. „Archaeology confronts history at the Natchez temple”. *Southwestern Archaeology*, 9 (1), pp. 1-10.
Brown, Judith K. 1970. „Economic organization and the position of women among the Iroquois”. *Ethnohistory*, 17 (3-4), pp. 151-167.
Brown, Philip C. 2006. „Arable land as commons: Land reallocation in early modern Japan”. *Social Science History*, 30 (3), pp. 431-461.
Bryan, Kirk. 1929. „Flood-water farming”. *Geographical Review*, 19 (3), pp. 444-456.
Buckley, Thomas. 2002. *Standing Ground: Yurok Indian Spirituality, 1850-1990*. Berkeley: University of California Press.
Buikstra, Jane E., *et al*. 2004. „Tombs from the Copan Acropolis: A life history approach”. În E.E. Bell *et al*. (eds.), pp. 185-205.
Burger, Richard L. 2003. „The Chavin Horizon: Chimera or socioeconomic metamorphosis”. În Don S. Rice (ed.), *Latin American Horizons* (pp. 41-82). Washington: Dumbarton Oaks.
Burger, Richard L. 2008. „Chavín de Huántar and its sphere of influence”. În H. Silverman și W. Isbell

(eds.), *Handbook of South American Archaeology* (pp. 681-703). New York: Springer.
Burger, Richard L. 2011. „What kind of hallucinogenic snuff was used at Chavín de Huántar? An iconographic identification". *Journal of Andean Archaeology*, 31 (2), pp. 123-140.
Burke, Peter. 2009. *Popular Culture in Early Modern Europe*. Farnham, Surrey: Ashgate.
Burns, Louis F. 2004. *A History of the Osage People*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
Byers, A. Martin. 2006. *Cahokia: A World Renewal Cult Heterarchy*. Gainsville: University Press of Florida.
Caillois, R. (trad. M. Barash). 2001 [1939]. *Man and the Sacred*. Glencoe: University of Illinois Press.
Campbell, Roderick. 2009. „Towards a networks and boundaries approach to early complex polities: The Late Shang Case". *Current Anthropology*, 50 (6), pp. 821-848.
Campbell, Roderick. 2014. „Transformations of violence: On humanity and inhumanity in early China". În Campbell (ed.), pp. 94-118.
Campbell, Roderick (ed.). 2014. *Violence and Civilization: Studies of Social Violence in History and Prehistory*. Oxford: Oxbow.
Canetti, Elias. 1962. *Crowds and Power*. Londra: Gollancz [ed.rom.: *Masele și puterea*, traducere de Amelia Pavel. București: Nemira, 2000].
Cannadine, David. 2001. *Ornamentalism: How the British Saw their Empire.* Londra: Penguin.
Canuto, Marcello, *et al*. 2018. „Ancient lowland Maya complexity as revealed by airborne laser scanning of northern Guatemala". *Science*, 361 (6409), eaau0137.
Capriles, José. 2019. „Persistent Early to Middle Holocene tropical foraging in southwestern Amazonia". *Science Advances*, 5 (4), eaav5449.
Carballo, David M., *et al*. 2019. „New research at Teotihuacan's Tlajinga district, 2012-2015". *Ancient Mesoamerica*, 30, pp. 95-113.
Carbonell, Eudald, și Marina Mosquera. 2006. „The emergence of a symbolic behaviour: The sepulchral pit of Sima de los Huesos, Sierra de Atapuerca, Burgos, Spain". *Comptes Rendus Palevol*, 5 (1-2), pp. 155-160.
Carr, Christopher. 2005. „The tripartite ceremonial alliance among Scioto Hopewellian communities and the question of social ranking". În Case și Carr (eds.), pp. 258-338.
Carr, Christopher, și D. Troy Case. 2005. *Gathering Hopewell: Society, Ritual, and Ritual Interaction*. New York: Kluwer Academic.
Carr, Christopher, *et al*. 2008. „The functions and meanings of Ohio Hopewell ceremonial artifacts in ethnohistorical perspective". În Case și Carr (eds.), pp. 501-521.
Case, D. Troy, și Christopher Carr (eds.), 2008. *The Scioto Hopewell and Their Neighbors: Bioarchaeological Documentation and Cultural Understanding*. Berlin: Springer.
Castillo Butters, Luis Jaime. 2005. „Las Señoras de San José de Moro: Rituales funerarios de mujeres de élite en la costa norte del Perú". În *Divina y humana. La mujer en los antiguos Perú y México* (pp. 18-29). Lima: Ministerio de Educación.
Cervantes de Salazar, Franciso. 1914. *Crónica de la Nueva España.* Madrid: The Hispanic Society of America.
Chadwick, H.M. 1926. *The Heroic Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
Chagnon, Napoleon. 1968. *Yanomamö: The Fierce People*. New York și Londra: Holt, Rinehart and Winston.
Chagnon, Napoleon. 1970. „Ecological and adaptive aspects of California shell money". *UCLA Archaeological Survey Annual Report*, 12, pp. 1-25.
Chagnon, Napoleon. 1988. „Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population". *Science*, 239 (4843), pp. 985-992.
Chagnon, Napoleon. 1990. „Reply to Albert". *Current Anthropology*, 31 (1), pp. 49-53.
Chang, Kwang-chih. 1999. „China on the eve of the historical period". În Loewe și Shaughnessy (eds.), pp. 37-73.
Chapman, John. 2010. „Houses, households, villages, and proto-cities in Southeastern Europe". În Anthony

(ed.), pp. 74-89.
Chapman, John, și Bisserka Gaydarska. 2003. „The provision of salt to Tripolye mega-Sites". În Aleksey Korvin-Piotrovsky, Vladimir Kruts și Sergei M. Rizhov (eds.), *Tripolye Settlements-Giants* (pp. 203-211). Kiev: Institute of Archaeology.
Chapman, John, Bisserka Gaydarska și Duncan Hale. 2016. „Nebelivka: Assembly houses, ditches, and social structure". În Müller *et al.* (eds.), pp. 117-132.
Charles, Douglas, și Jane E. Buikstra (eds.). 2006. *Recreating Hopewell*. Gainesville: University Press of Florida.
Charlevoix, Pierre François Xavier de. 1944 [1744]. *Journal d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionnale*. Ediție critică de Pierre Berthiaume. 2 vol. Bibliothèque du Nouveau Monde. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
Chase, Alexander W. 1873. „Indian mounds and relics on the coast of Oregon". *American Journal of Science and Arts*, 7 (31), pp. 26-32.
Chase-Dunn, Christopher K., și Kelly Marie Mann. 1998. *The Wintu and Their Neighbors: A Very Small World System*. Tucson: University of Arizona Press.
Chiappelli, Fredi (ed.). 1976. *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*. Berkeley: University of California Press.
Childe, V.G. 1936. *Man Makes Himself*. Londra: Watts.
Childe, V.G. 1950. „The urban revolution". *Town Planning Review*, 21, pp. 3-17.
Chinard, Gilbert. 1911. *L'Exotisme Américain dans la littérature française au XVIe siècle*. Paris: Hachette.
Chinard, Gilbert. 1913. *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècle*. Paris: Hachette.
Chinard, Gilbert (ed.) 1931. „Introduction". *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bons sens qui a voyagé, et Mémoires de l'Amérique septentrionale by Lahontan, Louis Armand de Lom d'Arce*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Christie, Agatha. 1936. *Murder in Mesopotamia*. Londra: Collins [ed.rom.: *Crimă în Mesopotamia*, traducere de Doina Topor și Lidia Grădinaru. București: Excelsior Multi-Press, 1994].
Clark, John E. 1997. „The arts of government in Early Mesoamerica". *Annual Review of Anthropology*, 26, pp. 211-234.
Clark, John E. 2004. „Surrounding the sacred: Geometry and design of early mound groups as meaning and function". În Jon L. Gibson și Philip J. Carr (eds.), *Signs of Power: The Rise of Complexity in the Southeast* (pp. 162-213). Tuscaloosa: University of Alabama Press.
Clarke, David L. 1973. „Archaeology: The loss of innocence". *Antiquity*, 43, pp. 6-18.
Clarke, David L. 1978. *Mesolithic Europe: The Economic Basis*. Londra: Duckworth.
Clastres, Pierre. 1987 [1974]. *Society Against the State: Essays in Political Anthropology.* New York: Zone Books.
Clayton, Lawrence A., Vernon J. Knight și Edward C. Moore. 1993. *The De Soto Chronicles: The Expedition of Hernando de Soto to North America in 1539-1543*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
Clement, Charles R., *et al*. 2015. „The domestication of Amazonia before European conquest". *Proceedings of the Royal Society B*, 282, 20150813.
Clendinnen, Inga. 1987. *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*. Cambridge: Cambridge University Press.
Clendinnen, Inga. 1991. *Aztecs: An Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
Cobb, Charles R., și Brian M. Butler. 2002. „The Vacant Quarter revisited: Late Mississippian abandonment of the Lower Ohio Valley". *American Antiquity*, 67 (4), pp. 625-641.
Cobb, Charles R., și Adam King. 2005. „Re-Inventing Mississippian tradition at Etowah, Georgia". *Journal of Archaeological Method and Theory*, 12 (3), pp. 167-193.
Codere, Helen. 1950. *Fighting with Property: A Study of Kwakiutl Potlatching and Warfare, 1792-1930*. New York: J.J. Augustin.

Colas, Pierre. R. 2011. „Writing in space: Glottographic and semasiographic notation at Teotihuacan”. *Ancient Mesoamerica*, 22 (1), pp. 13-25.
Colledge, Sue, James Conolly și Stephen Shennan. 2004. „Archaeobotanical evidence for the spread of farming in the eastern Mediterranean”. *Current Anthropology*, 45 (4), pp. 35-58.
Colledge, Sue, James Conolly și Stephen Shennan. 2005. „The evolution of Neolithic farming from SW Asian Origins to NW European limits”. *European Journal of Archaeology*, 8 (2), pp. 137-156.
Colledge, Sue, și James Conolly (eds.). 2007. *The Origins and Spread of Domestic Plants in Southwest Asia and Europe*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
Conklin, William J., și Jeffrey Quilter (eds.). 2008. *Chavín: Art, Architecture, and Culture.* Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology.
Cook, Jill. 2015. „Was bedeutet ein Name? Ein Rückblick auf die Ursprünge, Geschichte und Unangemessenheit des Begriffs *Venusfigur*”. *Zeitschrift für niedersächsische Archäologie*, 66, pp. 43-72.
Cook, Robert A. 2017. *Continuity and Change in the Native American Village: Multicultural Origins and Descendants of the Fort Ancient Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
Coon, Matthew S. 2009. „Variation in Ohio Hopewell political economies”. *American Antiquity*, 74 (1), pp. 49-76.
Cork, Edward. 2005. „Peaceful Harappans? Reviewing the evidence for the absence of warfare in the Indus Civilization of north-west India and Pakistan (*c*. 2500-1900 BC)”. *Antiquity*, 79 (304), pp. 411-423.
Cortés, Hernando. 1928. *Five Letters, 1519-1526*. Londra: Routledge.
Costa, Luiz. 2017. *The Owners of Kinship: Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago: HAU Books.
Costa, Luiz, și Carlos Fausto. 2019. „The enemy, the unwilling guest, and the jaguar host: An Amazonian story”. *L'Homme* (231-232), pp. 195-226.
Coudart, Anick. 1998. *Architecture et société néolithique*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
Coupland, Gary, Kathlyn Stewart și Katherine Patton. 2010. „Do you ever get tired of salmon? Evidence for extreme salmon specialization at Prince Rupert Harbour, British Columbia”. *Journal of Anthropological Archaeology*, 29, pp. 189-207.
Cowgill, George L. 1997. „State and society at Teotihuacan, Mexico”. *Annual Review of Anthropology*, 26, pp. 129-161.
Cowgill, George L. 2003. „Teotihuacan and early classic interaction: A perspective from outside the Maya region”. În Braswell (ed.), pp. 315-335.
Cowgill, George L. 2008. „An update on Teotihuacan”. *Antiquity*, 82, pp. 962-975.
Cowgill, George L. 2015. *Ancient Teotihuacan. Early Urbanism in Central Mexico.* Cambridge: Cambridge University Press.
Crawford, Harriet (ed.). 2013. *The Sumerian World.* Abingdon, New York: Routledge.
Crazzolara, Joseph Pasquale. 1951. *The Lwoo, Part II: Lwoo Traditions*. Verona: Missioni Africane.
Crema, Enrico R. 2013. „Cycles of change in Jomon settlement: A case study from eastern Tokyo Bay”. *Antiquity*, 87 (338), pp. 1169-1181.
Cro, Stelio. 1990. *The Noble Savage: Allegory of Freedom*. Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press.
Crosby, Alfred W. 1972. *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport, CT: Greenwood Press.
Crosby, Alfred W. 1986. *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900 BC*. Cambridge: Cambridge University Press.
Croucher, Karina. 2012. *Death and Dying in the Neolithic Near East*. Oxford: Oxford University Press.
Croucher, Karina. 2017. „Keeping the dead close: Grief and bereavement in the treatment of skulls from the Neolithic Middle East”. *Mortality*, 23 (2), pp. 103-120.
Crown, Patricia L., *et al*. 2012. „Ritual Black Drink consumption at Cahokia”. *Proceedings of the National*

Academy of Sciences of the United States, 109 (35), pp. 13944-13949.
Crumley, Carole. 1995. „Heterarchy and the analysis of complex societies". *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 6 (1), pp. 1-5.
Crüsemann, Nicola, *et al.* (eds.). 2019. *Uruk: City of the Ancient World*. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum.
Cunliffe, Barry (ed.). 1998. *Prehistoric Europe: An Illustrated History*. Oxford: Oxford University Press.
Cushing, Frank Hamilton. 1896. „Exploration of the ancient key dwellers' remains on the Gulf Coast of Florida". *Proceedings of the American Philosophical Society*, 35, pp. 329-448.
Cushner, Nicholas P. 2006. *Why Have You Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America*. Oxford: Oxford University Press.
Dalley, Stephanie. 2000. *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others*. Oxford: Oxford University Press.
D'Altroy, Terence N. 2015. *The Incas* (ediția a II-a). Chichester: Wiley-Blackwell.
Davis, E.N. 1995. „Art and politics in the Aegean: The missing ruler". În Paul Rehak (ed.), *The Role of the Ruler in the Prehistoric Aegean* (Aegaeum 11) (pp. 11-20). Liège: University of Liège.
Day, John W., *et al*. 2007. „Emergence of complex societies after sea level stabilized". *EOS*, 88 (15), pp. 169-176.
De Waal, Frans. 2000. *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among Apes*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
DeBoer, Warren R. 1993. „Like a rolling stone: The Chunkey game and political organization in Eastern North America". *Southeastern Archaeology*, 12, pp. 83-92.
DeBoer, Warren R. 1997. „Ceremonial centers from the Cayapas to Chillicothe". *Cambridge Archaeological Journal*, 7, pp. 225-253.
DeBoer, Warren R. 2001. „Of dice and women: Gambling and exchange in Native North America". *Journal of Archaeological Method and Theory*, 8 (3), pp. 215-268.
Deino, Alan L., *et al*. 2018. „Chronology of the Acheulean to Middle Stone transition in eastern Africa". *Science*, 360 (6384), pp. 95-98.
Delâge, Denys (trad. Jane Brierley). 1993. *Bitter Feast: Amerindians and Europeans in Northeastern North America, 1600-64*. Vancouver: UBC Press.
Denevan, William M. 1992. *The Native Population of the Americas in 1492*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
Denham, Timothy, *et al*. 2003. „Origins of agriculture at Kuk Swamp in the highlands of New Guinea". *Science*, 301 (5630), pp. 189-193.
Dennis, Matthew. 1993. *Cultivating a Landscape of Peace: Iroquois-European Encounters in Seventeenth-Century America*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Descola, Philippe. 1994. „Pourquoi les Indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari? Genéalogie des objets et anthropologie de l'objectivation". În Bruno Latour și Pierre Lemonnier (eds.), *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques* (pp. 329-344). Paris: La Découverte.
Descola, Philippe. 2005. *Pardelà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard.
Detienne, Marcel. 1994. *The Gardens of Adonis. Spices in Greek Mythology*. Princeton, NJ: Princeton University Press [ed.rom.: *Grădinile lui Adonis. Mitologia aromatelor în Grecia*, traducere de Dana Bercea și Radu Bercea. București: Symposion, 1997].
Diamond, Jared. 1987. „The worst mistake in the history of the human race". *Discover Magazine* (mai).
Diamond, Jared. 1997. *Guns, Germs and Steel: The Fates of Human Societies*. New York; Londra: W.W. Norton [ed.rom.: *Arme, virusuri și oțel. Soarta societăților umane*, traducere din limba engleză de Mircea Ștefancu, Teodor Fleșeru. București: All, 2019].
Diamond, Jared. 2012. *The World until Yesterday: What Can We Learn from Traditional Societies?* Londra: Allen Lane.
Dickason, Olive Patricia. 1984. *The Myth of the Savage and the Beginnings of French Colonialism in the*

Americas. Alberta: University of Alberta Press.
Dickson, D. Bruce. 2006. „Public transcripts expressed in theatres of cruelty: The Royal Graves at Ur in Mesopotamia". *Cambridge Archaeological Journal*, 16 (2), pp. 123-144.
Dietrich, Laura, *et al*. 2019. „Cereal processing at Early Neolithic Göbekli Tepe, southeastern Turkey". *PLoS ONE*, 14 (5), e0215214.
Dietrich, O., L. Dietrich și J. Notroff. 2019. „Anthropomorphic imagery at Göbekli Tepe". În J. Becker, C. Beuger și B. Müller-Neuhof (eds.), *Human Iconography and Symbolic Meaning in Near Eastern Prehistory* (pp. 151-166). Viena: Austrian Academy of Sciences.
Dietrich, Olivier, Manfred Heun, Jens Notroff și Klaus Schmidt. 2012. „The role of cult and feasting in the emergence of Neolithic communities: New evidence from Göbekli Tepe, south-eastern Turkey". *Antiquity*, 86 (333), pp. 674-695.
Dodds Pennock, Caroline. 2008. *Bonds of Blood: Gender, Lifecyle, and Sacrifice in Aztec Culture*. New York: Palgrave Macmillan.
Dodds Pennock, Caroline. 2017. „Gender and Aztec life cycles". În D.L. Nichols și E. Rodríguez- Algería (eds.), *The Oxford Handbook of the Aztecs* (pp. 387-398). Oxford: Oxford University Press.
Domenici, Davide. 2018. „Beyond dichotomies: Teotihuacan and the Mesoamerican urban tradition". În D. Domenici și N. Marchetti, *Urbanized Landscapes in Early Syro-Mesopotamia and Prehispanic Mesoamerica* (pp. 35-70). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
Donald, Leland. 1997. *Aboriginal Slavery on the Northwest Coast of North America*. Berkeley: University of California Press.
Donald, Leland. 2003. „The Northwest Coast as a study area: Natural, prehistoric, and ethnographic issues". În G.G. Coupland, R.G. Matson și Q. Mackie (eds.), *Emerging from the Mist: Studies in Northwest Coast Culture History* (pp. 289-327). Vancouver: UBC Press.
Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Londra: Routledge.
Driver, Harold. E. 1938. „Culture element distributions VIII: The reliability of culture element data". *Anthropological Records*, 1, pp. 205-220.
Driver, Harold. E. 1962. „The contribution of A.L. Kroeber to culture area theory and practice". *Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics* (Memoir 18).
Drucker, Philip. 1981. „On the nature of Olmec polity". În Elizabeth P. Benson (ed.), *The Olmec and Their Neighbors: Essays in Memory of Matthew W. Stirling* (pp. 29-47). Washington: Dumbarton Oaks.
Du Bois, Cora. 1935. „Wintu Ethnography". *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 36 (1), pp. 1-142. Berkeley: University of California Press.
Duchet, Michèle. 1995. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris: A. Michel.
Dumont, Louis. 1972. *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*. Londra: Weidenfeld and Nicolson.
Dumont, Louis. 1992. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press [ed.rom.: *Eseu asupra individualismului*, traducere de Luiza și Laurențiu Ștefan-Scalat. București: Anastasia, 1997].
Dunbar, Robin I.M. 1988. *Primate Social Systems*. Londra și Sydney: Croom Helm.
Dunbar, Robin I.M. 1992. „Neocortex size as a constraint on group size in primates". *Journal of Human Evolution*, 20, pp. 469-493.
Dunbar, Robin I.M. 1996. *Grooming, Gossip, and the Evolution of Language*. Londra: Faber and Faber.
Dunbar, Robin I.M. 2010. *How Many Friends Does One Person Need? Dunbar's Number and Other Evolutionary Quirks*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Dunbar, Robin I.M., Clive Gamble și John A.K. Gowlett (eds.). 2014. *Lucy to Language: The Benchmark Papers*. Oxford: Oxford University Press.
Durkheim, Émile. 1915 [1912]. *The Elementary Forms of Religious Life*. Londra: Allen and Unwin [ed.rom.: *Formele elementare ale vieții religioase*, traducere de Magda Jeanrenaud și Silviu Lupescu, cu o prefață de Gilles Ferréol. Iași: Polirom, 1995].

Eastman, Charles A. 1937. *Indian Boyhood*. Boston: Little, Brown and Company.
Edinborough, Kevan, *et al*. 2017. „Radiocarbon test for demographic events in written and oral history". *PNAS*, 114 (47), pp. 12436-12441.
Edmonson, Munro S. 1982. *The Ancient Future of the Itza: The Book of Chilam Balam of Tizimin*. Austin: University of Texas Press.
Edwards, Tai S. 2010. „Osage Gender: Continuity, Change, and Colonization, 1720s-1870s". Teză de doctorat, University of Kansas.
Eliade, Mircea. 1959. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt, Brace [ed.rom.: *Sacrul și profanul*, traducere de Brîndușa Prelipceanu. București: Humanitas, 2019].
Elias, Norbert. 1969. *The Court Society*. Oxford: Blackwell.
Ellingson, Ter. 2001. *The Myth of the Noble Savage*. Berkeley: University of California Press.
Emerson, Thomas. 1997a. *Cahokia and the Archaeology of Power*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
Emerson, Thomas. 1997b. „Reflections from the countryside on Cahokian hegemony". În Pauketat și Emerson (eds.), pp. 167-189.
Emerson, Thomas. 2007. „Cahokia and the evidence for Late Pre-Columbian war in the North American midcontinent". În R.J. Chacon și R.G. Mendoza (eds.), *North American Indigenous Warfare and Ritual Violence* (pp. 129-148). Tucson: University of Arizona Press.
Emerson, Thomas. 2012. „Cahokia interaction and ethnogenesis in the northern Midcontinent". În Timothy R. Pauketat (ed.), *The Oxford Handbook of North American Archaeology* (pp. 398-409). Oxford: Oxford University Press.
Emerson, Thomas E., și R. Barry Lewis (eds.). 1991. *Cahokia and the Hinterlands: Middle Mississippian Cultures of The Midwest*. Urbana: University of Illinois Press.
Emerson, Thomas. E., și Kristin M. Hedman. 2014. „The dangers of diversity: The consolidation and dissolution of Cahokia, Native America's first urban polity". În Ronald K. Faulseit (ed.), *Beyond Collapse: Archaeological Perspectives on Resilience, Revitalization, and Transformation in Complex Societies* (pp. 147-175). Carbondale: Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University Press, Occasional Paper no. 42.
Emerson, Thomas, *et al*. 2016. „Paradigms lost: Reconfiguring Cahokia's Mound 72 Beaded Burial". *American Antiquity*, 81 (3), pp. 405-425.
Emerson, Thomas E., Brad H. Koldeho și Tamira K. Brennan (eds.). 2018. *Revealing Greater Cahokia, North America's First Native City: Rediscovery and LargeScale Excavations of the East St. Louis Precinct*. Studies in Archaeology 12. Urbana: Illinois State Archaeological Survey, University of Illinois.
Enajero, Samuel. 2015. *Collective Institutions in Industrialized Nations.* New York: Page.
Engelbrecht, William. 2003. *Iroquoia: The Development of a Native World*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
Englund, Robert K. 1988. „Administrative timekeeping in ancient Mesopotamia". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 31 (2), pp. 121-185.
Englund, Robert K. 1998. „Texts from the Late Uruk period". În J. Bauer, R.K. Englund și M. Krebernik (eds.), *Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
Englund, Robert K. 2009. „The smell of the cage". *Cuneiform Digital Library*, 4.
Erdal, Yilmaz. 2015. „Bone or flesh: Defleshing and post-depositional treatments at Körtik Tepe (Southeastern Anatolia, PPNA Period)". *European Journal of Archaeology*, 18 (1), pp. 4-32.
Erickson, Clark L. 2008. „Amazonia: The historical ecology of a domesticated landscape". În H. Silverman și W. Isbell (eds.), *Handbook of South American Archaeology* (pp. 157-183). New York: Springer.
Erlandson, Jon, *et al*. 2007. „The Kelp Highway hypothesis: Marine ecology, the coastal migration theory, and the peopling of the Americas". *The Journal of Island and Coastal Archaeology*, 2 (2), pp. 161-174.
Ethridge, Robbie. 2010. *From Chicaza to Chickasaw: The European Invasion and the Transformation of the Mississippian World, 1540-1715*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Étienne, Louis. 1871. „Un Roman socialiste d'autrefois". *Revue des deux mondes*, 15 iulie.
Eyre, Christopher J. 1999. „The village economy in Pharaonic Egypt". În Alan K. Bowman și Eugene Rogan (eds.), *Proceedings of the British Academy, 96: Agriculture in Egypt from Pharaonic to Modern Times* (pp. 33-60). Oxford: Oxford University Press.
Fairbairn, Andrew, *et al*. 2006. „Seasonality (Çatalhöyük East)". În Ian Hodder (ed.), *Çatalhöyük Perspectives: Themes from the 1995 – 9 Seasons* (pp. 93-108). Cambridge: McDonald Institute Monographs, British Institute of Archaeology at Ankara.
Fairbanks, Charles. 1979. „The function of Black Drink among the Creeks". În C. Hudson (ed.), pp. 120-149.
Fargher, Lane, Richard E. Blanton și Verenice Y. Heredia Espinoza. 2010. „Egalitarian ideology and political power in prehispanic Central Mexico: The case of Tlaxcalan". *Latin American Antiquity*, 21 (3), pp. 227-251.
Fargher, Lane, Verenice Y. Heredia Espinoza și Richard E. Blanton. 2011. „Alternative pathways to power in late Postclassic Highland Mesoamerica". *Journal of Anthropological Archaeology*, 30, pp. 306-326.
Fargher, Lane, *et al*. 2011. „Tlaxcallan: The archaeology of an ancient republic in the New World". *Antiquity*, 85, pp. 172-186.
Fausto, Carlo. 1999. „Of enemies and pets: Warfare and shamanism in Amazonia". *American Ethnologist*, 26 (4), pp. 933-956.
Fausto, Carlo. 2008. „Too many owners: Mastery and ownership in Amazonia". *Mana*, 14 (2), pp. 329-366.
Fausto, Carlo, și Eduardo G. Neves. 2009. „Was there ever a Neolithic in the Neo-tropics? Plant familiarization and biodiversity in the Amazon". *Antiquity*, 92 (366), pp. 1604-1618.
Federici, Silvia. 1998. *Caliban and the Witch*. New York: Autonomedia [ed.rom.: *Caliban și vrăjitoarea. Femeile, corpul și acumularea primitivă*, traducere din limba engleză de Ovidiu Țichindeleanu. București: Hecate, 2016].
Fenton, William N. 1949. „Seth Newhouse's traditional history and constitution of the Iroquois Confederacy". *Proceedings of the American Philosophical Society*, 93 (2), pp. 141-158.
Fenton, William N. 1998. *The Great Law and the Longhouse: A Political History of the Iroquois Confederacy*. Norman: University of Oklahoma Press, 1998.
Ferguson, R. Brian. 1989. „Do Yanomamo killers have more kids?". *American Ethnologist*, 16 (3), pp. 564-565.
Ferguson, R. Brian, și Neil L. Whitehead. 1992. *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare*. Santa Fe: School for Advanced Research.
Field, Stephanie, Anne Goldberg și Tina Lee. 2005. „Gender, status, and ethnicity in the Scioto, Miami, and Northeastern Ohio Hopewellian regions, as evidenced by mortuary practices". În Carr și Case (eds.), pp. 386-404.
Fischer, Claude S. 1977. „Comment on Mayhew and Levinger's «Size and the density of interaction in human aggregates»". *American Journal of Sociology*, 83 (2), pp. 452-455.
Fitzhugh, William W. 1985. *Cultures in Contact: The Impact of European Contacts on Native American Cultural Institutions A.D. 1000-1800*. Washington: Smithsonian Institution Press.
Flannery, Kent, și Joyce Marcus. 2012. *The Creation of Inequality: How our Prehistoric Ancestors Set the Stage for Monarchy, Slavery, and Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Fleming, Daniel E. 2009. *Democracy's Ancient Ancestors: Mari and Early Collective Governance*. Cambridge: Cambridge University Press.
Fletcher, Alice C., și Francis La Flesche. 1911. „The Omaha tribe". *Twentyseventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1905-1906. Washington: Bureau of American Ethnology, pp. 17-654.
Fletcher, Roland. 1995. *The Limits of Settlement Growth: A Theoretical Outline*. Cambridge: Cambridge University Press.
Flew, Antony. 1989. *An Introduction to Western Philosophy: Ideas and Argument from Plato to Popper*. Londra: Thames and Hudson.
Fogelson, Raymond D. 1984. „Who were the Aní-Kutánî? An excursion into Cherokee historical thought".

Ethnohistory, 31 (4), pp. 255-263.
Formicola, Vincenzo. 2007. „From the Sungir children to the Romito dwarf: Aspects of the Upper Palaeolithic funerary landscape". *Current Anthropology*, 48, pp. 446-453.
Foster, Benjamin. 1981. „A new look at the Sumerian temple state". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 24 (3), pp. 225-241.
Fowler, Melvin L. 1997. *The Cahokia Atlas: A Historical Atlas of Cahokia Archaeology*. Urbana: University of Illinois Press.
Fowler, Melvin L., *et al*. 1999. *The Mound 72 Area: Dedicated and Sacred Space in Early Cahokia.* Reports of Investigation no. 54. Springfield: Illinois State Museum.
Frangipane, Marcella. 2006. „The Arslantepe «Royal Tomb»: New funerary customs and political changes in the Upper Euphrates valley at the beginning of the third millennium BC". În G. Bartoloni și M.G. Benedettini (eds.), *Buried Among the Living* (pp. 169-194). Roma: Università degli studi di Roma „La Sapienza".
Frangipane, Marcella. 2012. „Fourth millennium Arslantepe: The development of a centralized society without urbanization". *Origini*, 34, pp. 19-40.
Frankfort, Henri. 1948. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago: Chicago University Press.
Frankfort, Henri. 1951. *The Birth of Civilization in the Near East*. Bloomington: Indiana University Press.
Franklin, Benjamin. 1961 [1753]. Scrisoare către Peter Collinson, 9 mai 1753. În Leonard W. Labaree (ed.), *The Papers of Benjamin Franklin*. New Haven, CT, și Londra: Yale University Press, vol. 4, pp. 481-483.
Franks, C.E.S. 2002. „In search of the savage *Sauvage*: An exploration into North America's political cultures". *The American Review of Canadian Studies*, 32 (4), pp. 547-580.
Frazer, James G. 1911 [1890]. *The Dying God* (cartea a III-a din *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*) (ed. a III-a). Londra: Macmillan [ed.rom.: *Creanga de aur*, 5 vol., traducere de Octavian Nistor. București: Minerva, 1980].
Freidel, David A., și Linda Schele. 1988. „Kingship in the Late Preclassic Maya Lowlands: The instruments and places of ritual power". *American Anthropologist*, 90 (3), pp. 547-567.
Frenez, Dennys. 2018. „Private person or public persona? Use and significance of standard Indus seals as markers of formal socio-economic identities". În D. Frenez *et al*. (eds.), *Walking with the Unicorn: Social Organization and Material Culture in Ancient South Asia* (pp. 166-193). Oxford: Archaeopress.
Friedman, Renée F. 2008. „Excavating Egypt's early kings: Recent discoveries in the elite cemetery at Hierakonpolis". În B. Midant-Reynes și Y. Tristant (eds.), *Egypt at Its Origins 2: Proceedings of the International Conference Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt, Toulouse, 5th-8th September 2005* (pp. 1157-1194). Orientalia Lovaniensia Analecta 172. Leuven: Peeters.
Friedman, Renée F. 2011. „Hierakonpolis". În Teeter (ed.), pp. 33-44.
Froese, Tom, Carlos Gershenson și Linda R. Manzanilla. 2014. „Can government be self-organized? A mathematical model of the collective social organization of ancient Teotihuacan, Central Mexico". *PLoS ONE*, 9 (10), e109966.
Fukuyama, Francis. 2011. *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*. Londra: Profile.
Fuller, Dorian Q. 2007. „Contrasting patterns in crop domestication and domestication rates: Recent archaeobotanical insights from the Old World". *Annals of Botany*, 100, pp. 903-909.
Fuller, Dorian Q. 2010. „An emerging paradigm shift in the origins of agriculture". *General Anthropology*, 17 (2), pp. 8-12.
Fuller, Dorian Q., și Robin G. Allaby. 2010. „Seed dispersal and crop domestication: Shattering, germination and seasonality in evolution under cultivation". În L. Ostergaard (ed.), *Fruit Development and Seed Dispersal* (Annual Plant Reviews vol. 38). Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 238-295.
Fuller, Dorian Q., *et al*. 2010. „Domestication as innovation: The entanglement of techniques, technology and chance in the domestication of cereal crops". *World Archaeology*, 42 (1), pp. 13-28.

Fuller, Dorian Q., și Leilani Lucas. 2017. „Adapting crops, landscapes, and food choices: Patterns in the dispersal of domesticated plants across Eurasia". În N. Boivin *et al*. (eds.), *Complexity: Species Movements in the Holocene* (pp. 304-331). Cambridge: Cambridge University Press.

Furholt, Martin. 2018. „Massive migrations? The impact of recent DNA studies on our view of third millennium Europe". *European Journal of Archaeology*, 21 (2), pp. 159-191.

Gage, Matilda Joslyn. 1893. *Woman, Church, and State. A Historical Account of the Status of Woman through the Christian Ages: With Reminiscences of Matriarchate*. Chicago: C.H. Kerr.

Gardner, Peter M. 1991. „Foragers' pursuit of individual autonomy". *Current Anthropology*, 32, pp. 543-572.

Garth, Thomas R., Jr. 1976. „Emphasis on industriousness among the Atsugewi". În Bean și Blackburn, pp. 337-354.

Geertz, Clifford. 1980. *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Geertz, Clifford. 2001. „Life among the anthros". *New York Review of Books*, 48 (2), pp. 18-22.

Geertz, Hildred, și Clifford Geertz. 1978. *Kinship in Bali*. Chicago: Chicago University Press.

Gelb, Ignace J. 1973. „Prisoners of war in early Mesopotamia". *Journal of Near Eastern Studies*, 32 (1/2), pp. 70-98.

Gell, Alfred. 1993. *Wrapping in Images: Tattooing in Polynesia*. Oxford: Clarendon Press.

Georgescu-Roegen, Nicholas. 1976. *Energy and Economic Myths: Institutional and Analytical Economic Essays*. New York: Pergamon [ed.rom.: „Energia și miturile economice", în *Opere complete*, București: Expert, 2006, vol. VI, pp. 61-109].

Gerth, Hans H., și C. Wright Mills (eds.). 1946. *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.

Gibson, Charles. 1952. *Tlaxcala in the Sixteenth Century*. New Haven, CT, și Londra: Yale University Press.

Gibson, Jon L. 2000. *Ancient Mounds of Poverty Point: Place of Rings*. Gainesville: University Press of Florida.

Gibson, Jon. L., și Philip J. Carr. 2004. „Big mounds, big rings, big power". În J.L. Gibson și P.J. Carr (eds.), *Signs of Power: The Rise of Complexity in the Southeast* (pp. 1-9). Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Gimbutas, Marija. 1982. *The Goddesses and Gods of Old Europe*. Londra: Thames and Hudson.

Giosan, Liviu, *et al*. 2012. „Fluvial landscapes of the Harappan civilization". *PNAS*, pp. E1688-E1694.

Godoy, Ricardo A. 1986. „The fiscal role of the Andean Ayllu". *Man* (N.S.), 21 (4), pp. 723-741.

Goldman, Irving. 1975. *The Mouth of Heaven: An Introduction to Kwakiutl Religious Thought*. New York: John Wiley and Sons.

Goldschmidt, Walter. 1951. „Ethics and the structure of society: An ethnological contribution to the sociology of knowledge". *American Anthropologist*, 53 (4), pp. 506-524.

Goldstein, Paul S. 2003. „From stew-eaters to maize-drinkers: The *Chicha* economy and Tiwanaku". În Tamara L. Bray (ed.), *The Archaeology and Politics of Food and Feasting in Early States and Empires* (pp. 143-171). New York: Plenum.

Golitko, Mark, și Lawrence H. Keeley. 2007. „Beating ploughshares back into swords: Warfare in the Linearbandkeramik". *Antiquity*, 81, pp. 332-342.

Golla, Susan. 1987. „«He Has a Name»: History and Social Structure among the Indians of Western Vancouver Island". Teză de doctorat, Columbia University.

Golson, Jack., *et al.* (eds.). 2017. *Ten Thousand Years of Cultivation at Kuk Swamp in the Highlands of Papua New Guinea*. Acton, ACT: Australian National University Press.

Gombrich, Richard F. 1988. *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. Londra și New York: Routledge.

Gómez-Cano, Grisel. 2010. *The Return to Caotlicue: Goddesses and Warladies in Mexican Folklore*. Bloomington, Indiana: XLibris.

González González, Enrique. 2014. „A humanist in the New World: Francisco Cervantes de Salazar (*c*. 1514-75)". În L. Dietz *et al.* (eds.), *Neo-Latin and the Humanities: Essays in Honour of Charles E. Fantazzi* (pp. 235-257). Toronto: Center for Reformation and Renaissance Studies.

Goodman, Jordan, Paul E. Lovejoy și Andrew G. Sherratt (eds.). 1995. *Consuming Habits: Drugs in Anthropology and History*. Londra și New York: Routledge.

Gose, Peter. 1996. „Oracles, divine kingship, and political representation in the Inka State". *Ethnohistory*, 43 (1), pp. 1-32.

Gose, Peter. 2000. „The state as a chosen woman: Brideservice and the feeding of tributaries in the Inka Empire". *American Anthropologist*, 102 (1), pp. 84-97.

Gose, Peter. 2016. „Mountains, kurakas and mummies: Transformations in indigenous Andean sovereignty". *Población & Sociedad*, 23 (2), pp. 9-34.

Gough, Kathleen. 1971. „Nuer Kinship: A re-examination". În T.O. Beidelman (ed.), *The Translation of Culture* (pp. 79-122). Londra: Tavistock.

Graeber, David. 1996. „Love magic and political morality in Central Madagascar, 1875-1990". *Gender & History*, 8 (3), pp. 416-439.

Graeber, David. 2001. *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave.

Graeber, David. 2006. „Turning modes of production inside out: Or, why capitalism is a transformation of slavery". *Critique of Anthropology*, 26 (1), pp. 61-85.

Graeber, David. 2007a. *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion, and Desire*. Oakland, CA: AK Press.

Graeber, David. 2007b. „There never was a West: Or, democracy emerges from the spaces in between". În Graeber, 2007a, pp. 329-374.

Graeber, David. 2011. *Debt: The First 5,000 Years.* New York: Melville House [ed.rom.: *Datoria. Primii 5.000 de ani*, traducere din limba engleză de Florentina Hojbotă și Dragoș Dodu. București: Art, 2020].

Graeber, David, și Marshall Sahlins. 2017. *On Kings*. Chicago: HAU Books.

Graffigny, Françoise de. 1747. *Lettres d'une Péruvienne*. Paris: A. Peine (trad. engl.: Jonathan Mallason. 2009. *Letters of a Peruvian Woman*. Oxford: Oxford University Press).

Green, Adam S. 2020. „Killing the priest-king: Addressing egalitarianism in the Indus civilization". *Journal of Archaeological Research*. https://doi.org/10.1007/s10814-020-09147–9

Green, Richard E., Johannes Krause *et al*. 2010. „A draft sequence of the Neanderthal genome". *Science*, 328, pp. 710-722.

Gresky, Julia, Juliane Haelm și Lee Clare. 2017. „Modified human crania from Göbekli Tepe provide evidence for a new form of Neolithic skull cult". *Science Advances*, 3, e1700564.

Grier, Colin. 2017. „Expanding notions of hunter-gatherer diversity: Identifying core organizational principles and practices in Coast Salish Societies of the Northwest Coast of North America". În Graeme Warren și Bill Finlayson (eds.), *The Diversity of Hunter-Gatherer Pasts* (pp. 16-33). Oxford: Oxbow Press.

Grinde, Donald A. 1977. *The Iroquois and the Founding of the American Nation*. San Francisco: Indian Historian Press.

Groenewegen-Frankfort, Henriette. 1951. *Arrest and Movement: An Essay on Space and Time in the Representational Art of the Ancient Near East*. Londra: Faber and Faber.

Gron, Kurt J., *et al*. 2018. „A meeting in the forest: Hunters and farmers at the Coneybury «Anomaly», Wiltshire". *Proceedings of the Prehistoric Society*, 84, pp. 111-144.

Grube, Nikolai, Eva Eggebrecht și Matthias Seidel (eds.). 2001. *Maya: Divine Kings of the Rainforest*. Köln: Könemann.

Haak, Wolfgang, *et al*. 2005. „Ancient DNA from the first European farmers in 7,500-year-old Neolithic sites". *Science*, 310, pp. 1016-1018.

Haak, Wolfgang, *et al*. 2010. „Ancient DNA from European early Neolithic farmers reveals their Near Eastern affinities". *PLoS Biology*, 8, pp. 1-16.

Haak, Wolfgang, *et al*. 2015. „Massive migration from the steppe was a source for Indo-European

languages in Europe”. *Nature*, 522, pp 207-211.
Haas, Jonathan, și Matthew Piscitelli. 2013. „The prehistory of warfare: Misled by ethnography”. În Douglas P. Fry (ed.), *War, Peace, and Human Nature: The Convergence of Evolutionary and Cultural Views* (pp. 168-190). New York: Oxford University Press.
Habu, Junko. 2004. *Ancient Jomon of Japan*. Cambridge: Cambridge University Press.
Habu, Junko, și Clare Fawcett. 2008. „Science or narratives? Multiple interpretations of the Sannai Maruyama site, Japan”. În Junko Habu, Clare Fawcett și John M. Matsunaga (eds.), *Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies* (pp. 91-117). New York: Springer.
Haddon, Alfred C., și W.H.R. Rivers. 1902. „A method of recording string figures and tricks”. *Man*, 109, pp. 146-153.
Hahn, Steven C. 2004. *The Invention of the Creek Nation, 1670-1763*. Lincoln: University of Nebraska Press.
Hajda, Yvonne P. 2005. „Slavery in the Greater Lower Columbia region”. *Ethnohistory*, 64 (1), pp. 1-17.
Haklay, Gil, și Avi Gopher. 2020. „Geometry and architectural planning at Göbekli Tepe, Turkey”. *Cambridge Archaeological Journal*, 30 (2), pp. 343-357.
Hall, Anthony J. 2003. *The American Empire and the Fourth World*. Montréal și Kingston: McGill-Queen’s University Press.
Hall, Robert L. 1997. *An Archaeology of the Soul: North American Indian Belief and Ritual*. Chicago: University of Illinois Press.
Halligan, Jessi J., Michael R. Waters *et al*. 2016. „Pre-Clovis occupation 14,550 years ago at the Page-Ladson site, Florida, and the peopling of the Americas”. *Scientific Advances*, 2 (5), e1600375.
Hamilton, Marcus, *et al*. 2007. „The complex structure of hunter-gatherer social networks”. *Proceedings of the Royal Society B*, 274, pp. 2195-2202.
Harari, Yuval N. 2014. *Sapiens: A Brief History of Humankind*. Londra: Harvill Secker [ed.rom.: *Sapiens. Scurtă istorie a omenirii*, traducere de Adrian Șerban. Iași: Polirom, 2017].
Harris, David R. (ed.). 1996. *The Origins and Spread of Agriculture and Pastoralism in Eurasia*. Londra: UCL Press.
Harris, Mary. 1997. *Common Threads: Women, Mathematics, and Work*. Stoke on Trent: Trentham.
Harvati, Katerina, *et al*. 2019. „Apidima cave fossils provide earliest evidence of Homo sapiens in Eurasia”. *Nature*, 571, pp. 500-504.
Harvey, David. 2012. *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*. Londra și New York: Verso.
Harvey, David Allen. 2012. *The French Enlightenment and its Others: The Mandarin, the Savage, and the Invention of the Human Sciences*. Londra: Palgrave.
Hassett, Brenna R., și Haluk Sağlamtimur. 2018. „Radical «royals»? New evidence from Başur Höyük for radical burial practices in the transition to early states in Mesopotamia”. *Antiquity*, 92, pp. 640-654.
Hassig, Ross. 2001. „Xicotencatl: Rethinking an indigenous Mexican hero”. *Estudios de cultura náhuatl*, 32, pp. 29-49.
Havard, Gilles (trad. Phyllis Aronoff și Howard Scott). 2001. *The Great Peace of Montreal of 1701: French-Native Diplomacy in the Seventeenth Century*. Montréal: McGill-Queen’s University Press.
Hayden, Brian. 1990. „Nimrods, piscators, pluckers, and planters: The emergence of food production”. *Journal of Anthropological Archaeology*, 9, pp. 31-69.
Hayden, Brian. 2014. *The Power of Feasts*. Cambridge: Cambridge University Press.
He, Nu. 2013. „The Longshan period site of Taosi in Southern Shanxi Province”. În A.P. Underhill (ed.), *A Companion to Chinese Archaeology* (pp. 255-278). Chichester: Wiley.
He, Nu. 2018. „Taosi: An archaeological example of urbanization as a political center in prehistoric China”. *Archaeological Research in Asia*, 14, pp. 20-32.
Headrick, Annabeth. 2007. *The Teotihuacan Trinity: The Sociopolitical Structure of an Ancient Mesoamerican City*. Austin: University of Texas Press.

Healy, George R. 1958. „The French Jesuits and the idea of the noble savage”. *William and Mary Quarterly*, 15, pp. 143-167.
Heard, Joseph Norman. 1977. „The Assimilation of Captives on the American Frontier in the Eighteenth and Nineteenth Centuries”. Teză de doctorat, Louisiana State University: LSU Digital Commons.
Heckenberger, Michael J., *et al*. 2008. „Pre-Columbian urbanism, anthropogenic landscapes, and the future of the Amazon”. *Science*, 321, pp. 1214-1217.
Heckenberger, Michael J., și Eduardo G. Neves. 2009. „Amazonian archaeology”. *Annual Review of Anthropolology*, 38, pp. 251-266.
Helwig, Barbara. 2012. „An age of heroes? Some thoughts on Early Bronze Age funerary customs in northern Mesopotamia”. În H. Niehr *et al*. (eds.), *(Re)constructing Funerary Rituals in the Ancient Near East* (pp. 47-58). Wiesbaden: Harrassowitz.
Henige, David. 1999. „Can a myth be astronomically dated?”. *American Indian Culture and Research Journal*, 23 (4), pp. 127-157.
de Heusch, Luc (trad. Roy Willis). 1982. *The Drunken King, or the Origin of the State*. Bloomington: Indiana University Press.
Hill, Kim, *et al*. 2011. „Co-residence patterns in hunter-gatherer societies show unique human social structure”. *Science*, 331, pp. 1286-1289.
Hill, Warren, și John E. Clark. 2001. „Sports, gambling, and government: America’s first social compact?”. *American Anthropologist*, 103 (2), pp. 331-345.
Hillman, Gordon C., și Stuart Davies. 1990. „Measured domestication rates in wild wheats and barley under primitive cultivation, and their archaeological implications”. *Journal of World Prehistory*, 4 (2), pp. 157-222.
Hobbes, Thomas. 1651. *Leviathan: Or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*. Londra: Andrew Crooke [ed.rom.: *Leviatanul*, traducere de Alexandru Anghel. București: Herald, 2017].
Hocart, Arthur. M. 1954. *Social Origins*. Londra: Watts.
Hocart, Arthur. M. 1969 [1927]. *Kingship*. Londra: Oxford University Press.
Hocart, Arthur. M. 1970 [1936]. *Kings and Councillors*: *An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society*. Chicago: University of Chicago Press.
Hodder, Ian. 2003. „The lady and the seed: Some thoughts on the role of agriculture in the Neolithic Revolution”. În Mehmet Özdoğan, Harald Hauptmann și Nezih Başgelen (eds.), *From Villages to Cities: Early Villages in the Near East – Studies Presented to Ufuk Esin* (pp. 155-161). Istanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayinlari.
Hodder, Ian. 2004. „Women and men at Çatalhöyük”. *Scientific American*, 290 (1), pp. 76-83.
Hodder, Ian. 2006. *Çatalhöyük: The Leopard’s Tale. Revealing the Mysteries of Turkey’s Ancient „Town”*. Londra: Thames and Hudson.
Hodder, Ian, și Craig Cessford. 2004. „Daily practice and social memory at Çatalhöyük”. *American Antiquity*, 69 (1), pp. 17-40.
Hodgen, Margaret Trabue. 1964. *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Hoffmann, Dirk, *et al*. 2018. „U-Th dating of carbonate crusts reveals Neanderthal origin of Iberian cave art”. *Science*, 359 (6378), pp. 912-915.
Holdaway, Simon J., și Willeke Wendrich (eds.). 2017. *The Desert Fayum Reinvestigated: The Early to Mid-Holocene Landscape Archaeology of the Fayum North Shore, Egypt*. Los Angeles: UCLA Cotsen Institute of Archaeology.
Holm, Tom. 2002. „American Indian warfare: The cycles of conflict and the militarization of Native North America”. În Philip J. Deloria și Neal Salisbury (eds.), *A Companion to American Indian History* (pp. 154-172). Oxford: Blackwell.
Holt, Julie Zimmerman. 2009. „Rethinking the Ramey state: Was Cahokia the center of a theater state?”. *American Antiquity*, 74 (2), pp. 231-254.

Hornborg, Alf. 2005. „Ethnogenesis, regional interaction, and ecology in prehistoric Amazonia: Toward a systems perspective”. *Current Anthropology*, 46 (4), pp. 589-620.
Hornborg, Alf, și Jonathan D. Hill (eds.). 2011. *Ethnicity in Amazonia: Reconstructing Past Identities from Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory*. Boulder: University Press of Colorado.
Hudson, Charles. 1976. *The Southeastern Indians*. Knoxville: University of Tennessee Press.
Hudson, Charles (ed.), 1979. *Black Drink: A Native American Tea*. Athens: University of Georgia Press.
Hudson, Michael. 2018. *And Forgive Them Their Debts: Lending, Foreclosure, and Redemption from Bronze Age Finance to the Jubilee Year*. Dresda: ISLET-Verlag.
Hudson, Michael, și Baruch A. Levine (eds.). 1996. *Privatization in the Ancient Near East and the Classical World*. Cambridge, MA: Peabody Museum of Archaeology and Ethnology.
Humphrey, Louise, și Chris Stringer. 2018. *Our Human Story*. Londra: Natural History Museum.
Hunter, Graeme. 1989. „The fate of Thomas Hobbes”. *Studia Leibnitiana*, 21 (1), pp. 5-20.
Hutchinson, Sharon. 1996. *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War, and the State*. Berkeley: University of California Press.
Hyland, Sabine. 2016. „How khipus indicated labour contributions in an Andean village: An explanation of colour banding, seriation and ethnocategories”. *Journal of Material Culture*, 21 (4), pp. 490-509.
Hyland, Sabine. 2017. „Writing with twisted cords: the inscriptive capacity of Andean *khipus*”. *Current Anthropology*, 58 (3), pp. 412-419.
Iakovleva, Lioudmila. 2015. „The architecture of mammoth bone circular dwellings of the Upper Palaeolithic settlements in Central and Eastern Europe and their socio-symbolic meanings”. *Quaternary International*, 359-360, pp. 324-334.
Ingold, Tim, David Riches și James Woodburn (eds.). 1998. *Hunters and Gatherers 1: History, Evolution and Social Change*. Oxford: Berg.
Insoll, Timothy (ed.). 2017. *The Oxford Handbook of Prehistoric Figurines*. Oxford: Oxford University Press.
Isaac, Barry. L. 1983. „The Aztec «Flowery War»: A geopolitical explanation”. *Journal of Anthropological Research*, 39 (4), pp. 415-432.
Isakhan, Benjamin. 2011. „What is so «primitive» about «primitive democracy»? Comparing the ancient Middle East and classical Athens”. În B. Isakhan și S. Stockwell (eds.), *The Secret History of Democracy* (pp. 19-34). Londra: Palgrave Macmillan.
Isbell, William H. 2008. „Wari and Tiwanaku: International identities in the Central Andean Middle Horizon”. În H. Silverman și W.H. Isbell (eds.), *The Handbook of South American Archaeology* (pp. 731-759). New York: Springer.
Jacobs, Jane. 1969. *The Economy of Cities*. New York: Knopf Doubleday.
Jacobs, Ken. 1995. „Returning to Oleni’ ostrov: Social, economic, and skeletal dimensions of a Boreal Forest Mesolithic cemetery”. *Journal of Anthropological Archaeology*, 14 (4), pp. 359-403.
Jacobsen, Thorkild. 1943. „Primitive democracy in ancient Mesopotamia”. *Journal of Near Eastern Studies*, 2 (3), pp. 159-172.
Jacobsen, Thorkild. 1976. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven, CT, și Londra: Yale University Press.
James, Hannah V.A., și Michael D. Petraglia. 2005. „Modern human origins and the evolution of behaviour in the Later Pleistocene record of South Asia”. *Current Anthropology*, 46, pp. 3-27.
Jamieson, Susan M. 1992. „Regional interaction and Ontario Iroquois evolution”. *Canadian Journal of Archaeology/Journal Canadien d’Archéologie*, 16, pp. 70-88.
Jansen, Michael. 1993. „Mohenjo-daro, type site of the earliest urbanization process in South Asia; ten years of research at Mohenjo-daro Pakistan and an attempt at a synopsis”. În A. Parpola și P. Koskikallio (eds.), *South Asian Archaeology* (pp. 263-280). Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
Jaubert, Jacques, *et al*. 2016. „Early Neanderthal constructions deep in Bruniquel Cave in southwestern France”. *Nature*, 534, pp. 111-115.
Jeunesse, C. 1997. *Pratiques funéraires au néolithique ancient. Sépultures et nécropoles danubiennes 5500-*

4900 av. J.C. Paris: Errance.
Johansen, Bruce E. 1982. *Forgotten Founders: Benjamin Franklin, the Iroquois, and the Rationale for the American Revolution*. Ipswich, MA: Gambit, Inc.
Johansen, Bruce E. 1998. *Debating Democracy: Native American Legacy of Freedom*. Santa Fe: Clear Light Publishers.
Johansen, Bruce Elliot, şi Barbara Alice Mann (eds.). 2000. *Encyclopedia of the Haudenosaunee (Iroquois Confederacy)*. Westport, CT: Greenwood Press.
Johnson, Douglas. 1997. *Nuer Prophets: A History of Prophecy from the Upper Nile in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Oxford: Clarendon Press.
Johnson, Gregory A. 1982. „Organizational structure and scalar stress". În Colin Renfrew, Michael Rowlands şi Barbara A. Segraves-Whallon (eds.), *Theory and Explanation in Archaeology* (pp. 389-421). New York: Academic Press.
Jones, Jana, *et al*. 2014. „Evidence for prehistoric origins of Egyptian mummification in Late Neolithic burials". *PLoS ONE*, 9 (8), e103608.
Jones, Martin, *et al*. 2011. „Food globalization in prehistory". *World Archaeology*, 43 (4), pp. 665-675.
Jordan, Peter *et al*. 2016. „Modelling the diffusion of pottery technologies across Afro-Eurasia: Emerging insights and future research". *Antiquity*, 90 (351), pp. 590-603.
Jorgensen, Joseph G. 1980. *Western Indians: Comparative Environments, Languages and Cultures of 172 Western American Indian Tribes*. San Francisco: W.H. Freeman and Co.
Jung, Carl G. 1958. *The Undiscovered Self*. Boston: Little, Brown and Co. [ed.rom.: „Prezent şi viitor", în *Civilizaţia în tranziţie*, traducere din germană de Adela Motoc şi Christina Ştefănescu. Bucureşti: Trei, 2011].
Kan, Sergei (ed.). 2001. *Strangers to Relatives: The Adoption and Naming of Anthropologists in North America*. Lincoln: University of Nebraska Press.
Kanjou, Youssef, *et al*. 2013. „Early human decapitation, 11,700-10,700 cal BP, within the Pre-Pottery Neolithic village of Tell Qaramel, North Syria". *International Journal of Osteoarchaeology*, 25 (5), pp. 743-752.
Karahashi, Fumi. 2016. „Women and land in the Presargonic Lagaš Corpus". În B. Lyon şi C. Michel (eds.), *The Role of Women in Work and Society in the Ancient Near East* (pp. 57-70). Boston şi Berlin: De Gruyter.
Karsten, Per, şi Bo Knarrström. 2001. „Tågerup – fifteen hundred years of Mesolithic occupation in western Scania, Sweden: A preliminary view". *European Journal of Archaeology*, 4 (2), pp. 165-174.
Kashina, E., şi A. Zhulnikov. 2011. „Rods with elk heads: symbols in ritual context". *Estonian Journal of Archaeology*, 15, pp. 18-31.
Kavanagh, Thomas M. 1994. „Reading the moment and the moment of Reading in Graffigny's *Lettres d'une Péruvienne*". *Modern Language Quarterly*, 55 (2), pp. 125-147.
Kehoe, Alice Beck. 2007. „Osage texts and Cahokia data". În F. Kent Reilly III şi James F. Garber (eds.), *Ancient Objects and Sacred Realms: Interpretations of Mississippian Iconography* (pp. 246-262). Austin: University of Texas Press.
Keightley, David N. 1999. „The Shang: China's first historical dynasty". În M. Loewe şi E.L. Shaughnessy (eds.), pp. 232-291.
Kelly, John E. 2008. „Contemplating Cahokia's collapse". În Jim A. Railey şi Richard Martin Reycraft (eds.), *Global Perspectives on the Collapse of Complex Systems*. Anthropological Papers no. 8. Albuquerque: Maxwell Museum of Anthropology.
Kelly, Raymond C. 2000. *Warless Societies and the Origins of War*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Kelly, Robert L. 2013. *The Lifeways of Hunter-Gatherers: The Foraging Spectrum*. Cambridge: Cambridge University Press.
Kemp, Barry. 2006. *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization* (ediția a II-a). Londra: Routledge.
Kenoyer, J.M. 1992. „Harappan craft specialization and the question of urban segregation and

stratification”. *The Eastern Anthropologist*, 45 (1-2), pp. 39-54.
Kenoyer, J.M. 1998. *Ancient Cities of the Indus Valley*. Karachi: Oxford University Press.
Kerig, T. 2003. „Von Gräbern und Stämmen: Zur Interpretation bandkeramischer Erdwerke”. În U. Veit, T.L. Kienlin, C. Kümmel *et al.* (eds.), *Spuren und Botschaften: Interpretationen materieller Kultur* (pp. 225-244). Münster: Waxmann.
Kidder, Tristram R. 2018. „Poverty Point”. În Timothy R. Pauketat (ed.), *The Oxford Handbook of North American Archaeology* (pp. 464-469). Oxford: Oxford University Press.
Kilian, Klaus. 1988. „The emergence of wanax ideology in the Mycenaean palaces”. *Oxford Journal of Archaeology*, 7 (3), pp. 291-302.
King, Adam. 2003. *Etowah: The Political History of a Chiefdom Capital*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
King, Adam. 2004. „Power and the sacred: Mound C and the Etowah chiefdom”. În Richard F. Townsend și Robert V. Sharp (eds.), *Hero, Hawk, and Open Hand: American Indian Art of the Ancient Midwest and South* (pp. 151-165). New Haven, CT: The Art Institute of Chicago.
King, Adam. 2007. „Mound C and the Southeastern ceremonial complex in the history of the Etowah site”. În A. King (ed.), *Southeastern Ceremonial Complex Chronology, Content, Context* (pp. 107-133). Tuscaloosa, University of Alabama Press.
Kirch, Patrick V. 1990. „Specialization and exchange in the Lapita Complex of Oceania (1600-500 BC)”. *Asian Perspectives*, 29 (2), pp. 117-133.
Kirleis, Wiebke, și Marta Dal Corso. 2016. „Trypillian subsistence economy: Animal and plant exploitation”. În Müller *et al.* (eds.), pp. 195-206.
Knight, Chris. 1991. *Blood Relations: Menstruation and the Origins of Culture*. New Haven, CT, și Londra: Yale University Press.
Knight, Vernon J., Jr. 1986. „The institutional organization of Mississippian religion”. *American Antiquity*, 51, pp. 675-687.
Knight, Vernon J., Jr. 1989. „Some speculations on Mississippian monsters”. În Patricia Galloway (ed.), *The Southeastern Ceremonial Complex: Artifacts and Analysis* (pp. 205-210). Lincoln: University of Nebraska Press.
Knight, Vernon J., Jr. 2001. „Feasting and the emergence of platform mound ceremonialism in Eastern North America”. În Michael Dietler și Brian Hayden (eds.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power* (pp. 311-333). Washington: Smithsonian Institution Press.
Knight, Vernon J., Jr. 2006. „Symbolism of Mississippian mounds”. În Gregory A. Waselkov, Peter H. Wood și Tom Hatley (eds.), *Powhatan's Mantle: Indians in the Colonial Southeast* (ediție revăzută și adăugită) (pp. 421-434). Lincoln: Nebraska University Press.
Kobayashi, Tatsuo. 2004. *Jomon Reflections: Forager Life and Culture in the Prehistoric Japanese Archipelago*. Oxford: Oxbow.
Koch, Alexander *et al*. 2019. „Earth system impacts of the European arrival and Great Dying in the Americas after 1492”. *Quaternary Science Reviews*, 207 (1), pp. 13-36.
Köksal-Schmidt, Çiğdem, și Klaus Schmidt. 2010. „The Göbekli Tepe «Totem Pole». A first discussion of an autumn 2010 discovery (PPN, Southeastern Turkey)”. *Neo-Lithics*, 1 (10), pp. 74-76.
Kolata, Alan. 1992. „In the realm of the Four Quarters”. În Alvin M. Josephy (ed.), *America in 1492* (pp. 215-247). New York: Knopf.
Kolata, Alan. 1997. „Of kings and capitals: Principles of authority and the nature of cities in the Native Andean state”. În D.L. Nichols și T.H. Charlton (eds.), *The Archaeology of City States: Cross-Cultural Approaches* (pp. 245-254). Washington: Smithsonian Institution Press.
Kononenko, Nina, *et al*. 2016. „Detecting early tattooing in the Pacific region through experimental usewear and residue analyses of obsidian tools”. *Journal of Archaeological Science*, Reports 8, pp. 147-163.
Kopenawa, Davi, și Bruce Albert. 2013. *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*. Londra și Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Kornienko, Tatiana V. 2015. „On the problem of human sacrifice in Northern Mesopotamia in the Pre-Pottery Neolithic". *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, 43 (3), pp. 42-49.
Kowaleski, Jeff. 2003. „Evidence for the functions and meanings of some northern Maya palaces". În J.J. Christie (ed.), *Maya Palaces and Elite Residences* (pp. 204-252). Austin: University of Texas Press.
Kristiansen, Kristian. 1993. „The strength of the past and its great might: An essay on the use of the past". *Journal of European Archaeology*, 1 (1), pp. 3-32.
Kroeber, Alfred L. 1925. *Handbook of the Indians of California*. Bureau of American Ethnology Bulletin 78. Washington: Smithsonian Institution.
Kroeber, Alfred L. 1944. *Configurations of Cultural Growth*. Berkeley: University of California Press.
Kubler, George. 1962. *The Shape of Time: Remarks on the History of Things*. New Haven, CT, și Londra: Yale University Press.
Kuijt, Ian. 1996. „Negotiating equality through ritual: A consideration of Late Natufian and Prepottery Neolithic A period mortuary practices". *Journal of Anthropological Archaeology*, 15, pp. 313-336.
Kuper, Rudoplh, și Stefan Kroepelin. 2006. „Climate-controlled Holocene occupation in the Sahara: Motor of Africa's evolution". *Science*, 313, pp. 803-807.
La Flesche, Francis. 1921. „The Osage tribe: Rite of the chiefs: sayings of the ancient men". *Thirtysixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1914-1915), pp. 35-604. Washington.
La Flesche, Francis. 1930. „The Osage tribe: Rite of the Wa-xo'-be". *Fortyfifth Annual Report of the Bureau of American Ethnology* (1927-1928), pp. 529-833. Washington.
La Flesche, Francis. 1939. *War Ceremony and Peace Ceremony of the Osage Indians.* Bureau of American Ethnology Bulletin 101. Washington: US Government.
Lagrou, Els. 2009. *Arte Indígena no Brasil: Agência, Alteridade e Relação*. Belo Horizonte: C/Arte.
Lahontan, Louis Armand de Lom d'Arce (ed. Réal Ouellet și Alain Beaulieu). 1990 [1702a]. *Mémoires de l'Amérique septentrionale, ou la suite des voyages de Mr. le Baron de Lahontan.* Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
Lahontan, Louis Armand de Lom d'Arce (ed. Réal Ouellet și Alain Beaulieu). 1990 [1702b]. *Nouveaux Voyages de Mr. Le Baron de Lahontan, dans l'Amérique Septentrionale*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
Lahontan, Louis Armand de Lom d'Arce (ed. Réal Ouellet și Alain Beaulieu).1990 [1703]. *Supplément aux Voyages du Baron de Lahontan, ou l'on trouve des dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.
Lahontan, Louis Armand de Lom d'Arce. 1735. *New Voyages to North America Giving a Full Account of the Customs, Commerce, Religion, and Strange Opinions of the Savages of That Country, With Political Remarks upon the Courts of Portugal and Denmark, and the Present State of the Commerce of Those Countries*. Londra: J. Walthoe.
Lang, Caroline, *et al*. 2013. „Gazelle behaviour and human presence at early Neolithic Göbekli Tepe, south-east Anatolia". *World Archaeology*, 45, pp. 410-429.
Langley, Michelle C., Christopher Clarkson și Sean Ulm. 2008. „Behavioural complexity in Eurasian Neanderthal populations: A chronological examination of the archaeological evidence". *Cambridge Archaeological Journal*, 18 (3), pp. 289-307.
Lansing, J. Stephen. 1991. *Priests and Programmers: Technologies of Power in the Engineered Landscapes of Bali*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Larson, Greger, *et al*. 2007. „Ancient DNA, pig domestication, and the spread of the Neolithic into Europe". *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104, pp. 15276-15281.
Larsson, Lars. 1990. „The Mesolithic of southern Scandinavia". *Journal of World Prehistory*, 4 (3), pp. 257-309.
Lattas, Andrew. 2006. „The utopian promise of government". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12 (1), pp. 129-150.
Lattimore, Owen. 1962. *Studies in Frontier History*. Collected Papers 1929-58. Londra: Oxford University Press.

Lazarovici, Cornelia-Magda. 2010. „Cucuteni ceramics: Technology, typology, evolution, and aesthetics". În Anthony (ed.). pp. 128-161.
Le Guin, Ursula K. 1993 [1973]. *The Ones Who Walk Away from Omelas*. Mankato, MN: Creative Education.
Leach, Edmund. 1976. *Culture and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
Leacock, Eleanor. 1978. „Women's status in egalitarian society: Implications for social evolution". *Current Anthropology*, 19, pp. 247-276.
Lee, Richard B., și Irven DeVore (eds.). 1968. *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.
Lehner, Mark. 2015. „Labor and the pyramids: The Heit el-Ghurab «workers town» at Giza". În Steinkeller și Hudson (eds.), pp. 397-522.
Lepper, Bradley T. 1995. „Tracking Ohio's Great Hopewell Road". *Archaeology*, 48 (6), pp. 52-56.
Lesure, Richard. 1998. „The constitution of inequality in Yurok society". *Journal of California and Great Basin Anthropology*, 20 (2), pp. 171-194.
Lévi-Strauss, Claude. 1963. „Do dual organizations exist?". În C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*. Harmondsworth: Penguin [ed.rom.: „Sunt organizațiile dualiste o realitate?", în *Antropologia structurală*, prefață de Ion Aluaș, traducere din limba franceză de I. Pecher. București: Editura Politică, 1978].
Lévi-Strauss, Claude. 1966. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press [ed.rom.: *Gândirea sălbatică*, ediția a II-a, traducere de I. Pecher. Iași: Polirom, 2011].
Lévi-Strauss, Claude. 1967 [1944]. „The social and psychological aspects of chieftainship in a primitive tribe: The Nambikwara of northwestern Mato Grosso". În R. Cohen și J. Middleton (eds.), *Comparative Political Systems* (pp. 45-62). Austin și Londra: University of Texas Press.
Lévi-Strauss, Claude. 1982 [1976]. *The Way of the Masks*. Seattle: University of Washington Press.
Lévi-Strauss, Claude. 1987. *Anthropology and Myth: Lectures 1951-1982*. Oxford: Blackwell.
Levy, Philip A. 1996. „Exemplars of taking liberties: The Iroquois influence thesis and the problem of evidence". *William and Mary Quarterly*, 53 (3), pp. 587-604.
Li, Jaang, Zhouyong Sun, Jing Shao și Min Li. 2018. „When peripheries were centres: A preliminary study of the Shimao-centred polity in the loess highland, China". *Antiquity*, 92 (364), pp. 1008-1022.
Lightfoot, Kent G., și Otis Parrish. 2009. *Californian Indians and their Environment*. Berkeley: University of California Press.
Lincoln, Charles K. 1994. „Structural and philological evidence for divine kingship at Chichén Itzá, Yucatan, México". În Hanns J. Prem (ed.), *Hidden Among the Hills*. Acta Mesoamericana, vol. 7. Möckmühl: Verlag von Flemming, pp. 164-196.
Lipson, M. *et al.* 2017. „Parallel palaeogenomic transects reveal complex genetic history of early European farmers". *Nature*, 551, pp. 368-372.
Liu, Li, și Xingcan Chen. 2012. *The Archaeology of China: From the Late Paleolithic to the Early Bronze Age*. Cambridge: Cambridge University Press.
Liverani, Mario (ed. și trad. Z. Bahrani și M. Van De Mieroop). 1998. *Uruk. The First City*. Sheffield: Equinox.
Lockhart, James. 1985. „Some Nahua concepts in postconquest guise". *History of European Ideas*, 6 (4), pp. 465-482.
Lockhart, James, Frances Berdan și Arthur J.O. Anderson. 1986. *The Tlaxcalan Actas: A Compendium of the Records of the Cabildo of Tlaxcala (1545-1627)*. Salt Lake City: University of Utah Press.
Loeb, Edwin M. 1931. „The religious organizations of North-Central California and Tierra del Fuego". *American Anthropologist*, 33 (4): 517-556.
Loewe, Michael, și Edward. L. Shaughnessy (eds.). 1999. *The Cambridge History of Ancient China*. Cambridge: Cambridge University Press.
Lombardo, Umberto, *et al*. 2020. „Early Holocene crop cultivation and landscape modification in Amazonia". *Nature*, 581 (2020), pp. 190-193.
Lorenz, Karl G. 1997. „A re-examination of Natchez sociopolitical complexity: A view from the grand

village and beyond". *Southeastern Archaeology*, 16 (2), pp. 97-112.
Lovejoy, Arthur O., și George Boas. 1935. *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Lowie, Robert H. 1928. „Incorporeal property in primitive society". *Yale Law Journal*, 37 (5), pp. 551-563.
Lowie, Robert H. 1948. „Some aspects of political organisation among the American Aborigines". *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 78, pp. 11-24.
McBrearty, Sally, și Alison S. Brooks. 2000. „The revolution that wasn't: A new interpretation of the origin of modern human behaviour". *Journal of Human Evolution*, 39, pp. 453-563.
MacCormack, Carol P., și Marilyn Strathern (eds.). 1980. *Nature, Culture, and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
McGregor, Gaile. 1988. *The Noble Savage in the New World Garden: Notes Toward a Syntactics of Place*. Toronto: University of Toronto Press.
McIntosh, Roderick. 2005. *Ancient Middle Niger: Urbanism and the Self-Organizing Past*. Cambridge: Cambridge University Press.
McIntosh, Susan Keech. 2009. *Beyond Chiefdoms: Pathways to Complexity in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
MacLachlan, Colin M. 1991. *Spain's Empire in the New World: The Role of Ideas in Institutional and Social Change*. Berkeley: University of California Press.
MacLeod, William C. 1928. „Economic aspects of indigenous American slavery". *American Anthropologist*, 30 (4), pp. 632-650.
MacLeod, William C. 1929. „The origin of servile labor groups". *American Anthropologist*, 31 (1), pp. 89-113.
MacPherson, C.B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
Madgwick, Richard, *et al*. 2019. „Multi-isotope analysis reveals that feasts in the Stonehenge environs and across Wessex drew people and animals from throughout Britain". *Science Advances*, 5 (3), eaau6078.
Maeda, Osamu, *et al*. 2016. „Narrowing the harvest: Increasing sickle investment and the rise of domesticated cereal agriculture in the Fertile Crescent". *Quaternary Science Reviews*, 145, pp. 226-237.
Maine, Henry Sumner. 1893 [1875]. *Lectures on the Early History of Institutions*. Londra: John Murray.
Malinowski, Bronisław. 1922. *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Londra: Routledge.
Mann, Barbara Alice. 1997. „The lynx in time: Haudenosaunee women's traditions and history", *American Indian Quarterly*, 21 (3), pp. 423-450.
Mann, Barbara Alice. 1998. „Haudenosaunee (Iroquois) women, legal and political status". În Bruce Elliott Johansen (ed.), *The Encyclopedia of Native American Legal Tradition* (pp. 112-131). Westport, CT: Greenwood Press.
Mann, Barbara Alice. 2000. *Iroquoian Women: The Gantowisas*. New York: Peter Lang.
Mann, Barbara Alice. 2001. „Are you delusional? Kandiaronk on Christianity". În B.A. Mann (ed.), *Native American Speakers of the Eastern Woodlands: Selected Speeches and Critical Analysis* (pp. 35-82). Westport, CT: Greenwood Press.
Mann, Barbara A., și Jerry L. Fields. 1997. „A sign in the sky: Dating the League of the Haudenosaunee". *American Indian Culture and Research Journal*, 21 (2), pp. 105-163.
Mann, Charles C. 2005. *1491: The Americas before Columbus*. Londra: Granta.
Mann, Michael. 1986. *The Sources of Social Power*, vol. 1: *A History of Power from the Beginning to ad 1760*. Cambridge: Cambridge University Press.
Manning, Joseph G. 2003. *Land and Power in Ptolemaic Egypt: The Structure of Land Tenure*. Cambridge: Cambridge University Press.
Manzanilla, Linda R. 1993. „Daily life in Teotihuacan apartment compounds". În Berrin și Pasztory (eds.), pp. 90-99.

Manzanilla, Linda R. 1996. „Corporate groups and domestic activities at Teotihuacan”. *Latin American Antiquity*, 7 (3), pp. 228-246.
Manzanilla, Linda R. 2015. „Cooperation and tensions in multi-ethnic corporate societies using Teotihuacan, Central Mexico, as a case study”. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 112 (30), pp. 9210-9215.
Manzanilla, Linda R. 2017. „Discussion: The subsistence of the Teotihuacan metropolis”. *Archaeological and Anthropological Sciences*, 9, pp. 133-140.
Manzura, Igor. 2005. „Steps to the steppe: Or, how the North Pontic region was colonised”. *Oxford Journal of Archaeology*, 24 (4), pp. 313-338.
Marchesi, Gianni. 2004. „Who was buried in the royal tombs of Ur? The epigraphic and textual data”. *Orientalia*, 73 (2), pp. 153-197.
Marean, Curtis. W. 2014. „The origins and significance of coastal resource use in Africa and Western Eurasia”. *Journal of Human Evolution*, 77, pp. 17-40.
Martin, Simon. 2001. „The power in the west: The Maya and Teotihuacan”. În Grube *et al*. (eds.), pp. 98-113.
Martin, Simon. 2020. *Ancient Maya Politics: A Political Anthropology of the Classic Period 150-900 CE*. Cambridge: Cambridge University Press.
Martin, Simon, și Nikolai Grube. 2000. *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. Londra: Thames and Hudson.
Matar, Nabil. 2009. *Europe through Arab Eyes, 1578-1727*. New York: Columbia University Press.
Matsui, Akira, și Masaaki Kanehara. 2006. „The question of prehistoric plant husbandry during the Jomon period in Japan”. *World Archaeology*, 38 (2), pp. 259-273.
Matthews, Wendy. 2005. „Micromorphological and microstratigraphic traces of uses and concepts of space”. În Ian Hodder (ed.), *Inhabiting Çatalhöyük: Reports from the 1995-1999 Seasons* (pp. 355-398). Cambridge: McDonald Institute for Archaeological Research, British Institute of Archaeology at Ankara.
Mauss, Marcel. 1968-1969. *Œuvres*, vol. 1-3. Paris: Éditions de Minuit.
Mauss, Marcel. 2016 [1925]. *The Gift* (ediție adăugită, selectată, adnotată și tradusă de Jane I. Guyer). Chicago: HAU Books [ed.rom.: *Eseu despre dar*, traducere de Silvia Lupescu, studiu introductiv de Nicu Gavriluță. Iași: Polirom, 1997].
Mauss, Marcel, și Henri Beuchat. 1979 [1904-1905]. *Seasonal Variations of the Eskimo: A Study in Social Morphology*. Londra: Routledge.
Maybury-Lewis, David (ed.). 1979. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Meek, Ronald. 1976. *Social Sciences and the Ignoble Savage*. Cambridge: Cambridge University Press.
Meillassoux, Claude (trad. Alide Dasnois). 1996. *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold*. Chicago: University of Chicago Press.
Mellaart, James. 1967. *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. Londra: Thames and Hudson.
Mellars, Paul, *et al*. (eds.). 2007. *Rethinking the Human Revolution: New Behavioural and Biological Perspectives on the Origin and Dispersal of Modern Humans*. Cambridge: McDonald Institute.
Meller, Harald, și Michael Schefik. 2015. *Krieg: Eine Archäologische Spurensuche*. Halle (Saale): Landesmuseum für Vorgeschichte.
Menotti, Francesco, și Aleksey G. Korvin-Piotrovskiy (eds.). 2012. *The Tripolye Culture. Giant-Settlements in Ukraine. Formation, Development and Decline*. Oxford: Oxbow Books.
Merrick, Jeffrey. 1991. „Patriarchalism and constitutionalism in eighteenth-century parliamentary discourse”. *Studies in Eighteenth-Century Culture*, 20, pp. 317-330.
Meskell, Lynn, Carolyn Nakamura, Rachel King și Shahina Farid. 2008. „Figured lifeworlds and depositional practices at Çatalhöyük”. *Cambridge Archaeological Journal*, 18 (2), pp. 139-161.
Mieroop, Marc Van De. 1989. „Women in the economy of Sumer”. În B.S. Lesko (ed.), *Women's Earliest Records: Western Asia and Egypt* (pp. 53-66). Atlanta, GA: Scholars Press.

Mieroop, Marc Van De. 1997. *The Ancient Mesopotamian City*. Oxford: Oxford University Press.
Mieroop, Marc Van De. 1999. „The government of an ancient Mesopotamian city: What we know and why we know so little". În K. Watanabe (ed.), *Priests and Officials in the Ancient Near East* (pp. 139-161). Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
Mieroop, Marc Van De. 2013. „Democracy and the rule of law, the assembly, and the first law code". În Crawford (ed.), pp. 277-289.
Migliano, Andrea, *et al*. 2017. „Characterization of hunter-gatherer networks and implications for cumulative culture". *Nature Human Behaviour*, 1 (2), p. 43.
Miller, Daniel. 1985. „Ideology and the Harappan civilization". *Journal of Anthropological Archaeology*, 4, pp. 34-71.
Miller, Heather M.L. 2000. „Reassessing the urban structure of Harappa: Evidence from craft production distribution". *South Asian Archaeology* (1997), pp. 207-247.
Miller, Joaquin. 1873. *Life Amongst the Modocs: Unwritten History.* Londra: Richard Bentley and Son.
Miller, Mary Ellen, și Stephen D. Houston. 1987. „The classic Maya ballgame and its architectural setting". *RES*, 14, pp. 47-65.
Millon, René. 1964. „The Teotihuacan mapping project". *American Antiquity*, 29 (3), pp. 345-352.
Millon, René. 1970. „Teotihuacan: Completion of map of giant ancient city in the Valley of Mexico". *Science*, 170, pp. 1077-1082.
Millon, René. 1976. „Social relations at ancient Teotihuacan". În E. Wolf (ed.), *The Valley of Mexico: Studies in Pre-Hispanic Ecology and Society* (pp. 205-248). Albuquerque: University of New Mexico Press.
Millon, René. 1988. „Where do they all come from? The provenance of the Wagner murals at Teotihuacan". În Berrin (ed.), pp. 16-43.
Millon, René. 1993. „The place where time began: An archaeologist's interpretation of what happened in Teotihuacan history". În Berrin și Pasztory (eds.), pp. 16-43.
Milner, George R. 1998. *The Cahokia Chiefdom: The Archaeology of a Mississippian Society*. Washington: Smithsonian Institution Press.
Milner, George R., George Chaplin și Emily Zavodny. 2013. „Conflict and societal change in Late Prehistoric Eastern North America". *Evolutionary Anthropology*, 22 (3), pp. 96-102.
Mitchell, Donald. 1985. „A demographic profile of Northwest Coast slavery". În M. Thompson, M.T. Garcia și F.J. Kense (eds.), *Status, Structure and Stratification: Current Archaeological Reconstructions* (pp. 224-236). Calgary, Alberta: Archaeological Association of the University of Calgary.
Mithen, Steven. J. 2003. *After the Ice: A Global Human History 20000-5000 BC*. Londra: Weidenfeld and Nicolson.
Mittnik, Alissa, *et al*. 2016. „A molecular approach to the sexing of the triple burial at the Upper Paleolithic site of Dolní Věstonice". *PLoS ONE*, 11 (10), e0163019.
Moore, Andrew M.T., și Gordon C. Hillman. 1992. „The Pleistocene to Holocene transition and human economy in Southwest Asia: The impact of the Younger Dryas". *American Antiquity*, 57 (3), pp. 482-494.
Moorey, P.R.S. 1964. „The «Plano-Convex Building» at Kish and Early Mesopotamian Palaces". *Iraq*, 26 (2), pp. 83-98.
Moorey, P.R.S. 1977. „What do we know about the people buried in the royal cemetery?". *Expedition*, 20 (1), pp. 24-40.
Moreno García, Juan Carlos. 2014. „Recent developments in the social and economic history of Ancient Egypt". *Journal of Ancient Near Eastern History*, 1 (2), pp. 231-261.
Morgan, Lewis Henry. 1851. *League of the Hodenosaunee, or Iroquois*. New York: Dodd, Mead and Co.
Morgan, Lewis Henry. 1877. *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress, from Savagery through Barbarism to Civilization*. New York: Henry Holt and Co.
Morphy, Howard. 1991. *Ancestral Connections: Art and an Aboriginal System of Knowledge*. Chicago:

University of Chicago Press.
Morris, Craig, și Adriana von Hagen. 2011. *The Incas: Lords of the Four Quarters*. Londra: Thames and Hudson.
Morris, Ellen. 2007. „Sacrifice for the state: First Dynasty royal funerals and the rites at Macramallah's triangle". În Nicola Laneri (ed.), *Performing Death: Social Analysis of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean* (pp. 15-38). Chicago: Oriental Institute of Chicago.
Morris, Ellen. 2014. „(Un)dying loyalty: Meditations on retainer sacrifice in ancient Egypt and elsewhere". În Campbell (ed.), pp. 61-93.
Morris, Ian. 2015. *Foragers, Farmers, and Fossil Fuels: How Human Values Evolve*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Moss, Madonna. 1993. „Shellfish, gender, and status on the Northwest Coast: Reconciling archaeological, ethnographic, and ethnohistorical records of the Tlingit". *American Anthropologist*, 95 (3), pp. 631-652.
Motolinía, Fr. Toribio de Benavente. 1914 [1541]. *Historia de los Indios de la Neuva España*. Barcelona: Herederos de Juan Gili.
Muhlberger, Steven, și Phil Pain. 1996. „Democracy's place in world history". *Journal of World History*, 4 (1), pp. 23-45.
Müller, Johannes. 2016. „Human structure, social space: What we can learn from Trypyllia". În Müller *et al*. (eds.), pp. 301-304.
Müller, Johannes, *et al*. 2016. „Chronology and demography: How many people lived in a mega-site". În Müller *et al.* (eds.), pp. 133-170.
Müller, Johannes, Knut Rassmann și Mykhailo Videiko (eds.). 2016. *Trypillia Mega-Sites and European Prehistory, 4100-3400 BCE*. Londra și New York: Routledge.
Murdock, George P. 1937. „Comparative data on the division of labour by sex". *Social Forces*, 15, pp. 551-553.
Murdock, George P., și Caterina Provost. 1973. „Factors in the division of labour by sex: A cross-cultural analysis". *Ethnology*, 12, pp. 203-226.
Murra, John Victor. 1956. *The Economic Organization of the Inca State*. Chicago: Department of Anthropology. Teză de doctorat, republicată cu titlul *The Economic Organization of the Inka State* de JAI Press, Stamford, CT, 1980 [ed.rom.: *Civilizație inca. Organizarea economică a statului incaş*, traducere de Ata Iosifescu. București: Editura Științifică și Enciclopedică, 1987].
Murra, John Victor. 1982. „The Mit'a obligations of ethnic groups to the Inka state". În G. Collier, R. Rosaldo și J. Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800* (pp. 237-262). New York: Academic Press.
Muthu, Sankar. 2003. *Enlightenment Against Empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Nabokov, Peter. 1996. „Native views of history". În Bruce G. Trigger și Wilcomb E. Washburn (eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas* (pp. 1-60). Cambridge: Cambridge University Press.
Nash, June. 1978. „The Aztecs and the ideology of male dominance". *Signs*, 4 (2), pp. 349-362.
Nebbia, Marco, *et al*. 2018. „The making of Chalcolithic assembly places: Trypillia megasites as materialized consensus among equal strangers?". *World Archaeology*, 50, pp. 41-61.
Neitzel, Robert S. 1965. *Archaeology of the Fatherland Site: The Grand Village of the Natchez*. New York: American Museum of Natural History.
Neitzel, Robert S. 1972. *The Grand Village of the Natchez Revisited: Excavations at the Fatherland Site, Adams County, Mississippi*. New York: American Museum of Natural History.
Neumann, Hans et al. 2014. *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien*. Münster: Ugarit-Verlag.
Nichols, Deborah L. 2016. „Teotihuacan". *Journal of Archaeological Research*, 24, pp. 1-74.
Nieboer, Herman J. 1900. *Slavery as an Industrial System: Ethnological Researches*. Haga: Martinus Nijhoff.
Nilsson Stutz, L. 2010. „A Baltic way of death? A tentative exploration of identity in Mesolithic cemetery

practices”. În Å.M. Larsson și L. Papmehl-Dufay (eds.), *Uniting Sea II; Stone Age Societies in the Baltic Sea Region*. Borgholm: Uppsala University.
Nisbet, Robert A. 1966. *The Sociological Tradition*. Londra: Heineman.
Nissen, Hans. 2002. „Uruk: Key site of the period and key site of the problem”. În N. Postgate (ed.), *Artefacts of Complexity: Tracking the Uruk in the Near East* (pp. 1-16). Londra: British School of Archaeology in Iraq.
Nissen, Hans, Peter Damerow și Robert Englund. 1993. *Archaic Bookkeeping: Early Writing and Techniques of Economic Administration in the Ancient Near East*. Chicago: University of Chicago Press.
Noble, William C. 1978. „The Neutral Indians”. În William Englebrecht și Donald Grayson (eds.), *Essays in Northeastern Anthropology in Memory of Marian E. White*. Publicare ocazională în Northeastern Anthropology 5. Department of Anthropology, Franklin Pierce College, Rindge, pp. 152-164.
Noble, William C. 1985. „Tsouharissen’s chiefdom: An early historic 17th Century Neutral Iroquoian ranked society”. *Canadian Journal of Archaeology/Journal Canadien d’Archéologie*, 9 (2), pp. 131-146.
Noddings, Nel. 1984. *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.
Notroff, Jens, Oliver Dietrich și Klaus Schmidt. 2016. „Gathering of the dead? The early Neolithic sanctuaries at Göbekli Tepe, southeastern Turkey”. În Colin Renfrew, Michael J. Boyd și Iain Morley (eds.), *Death Rituals, Social Order, and the Archaeology of Immortality in the Ancient World* (pp. 65-81). Cambridge: Cambridge University Press.
Nussbaum, Martha. 2011. *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Nuttall, Zelia. 1921. „Francisco Cervantes de Salazar: Biographical notes”. *Journal de la Société des Américanistes*, 13 (1), pp. 59-90.
O’Curry, Eugene. 1873. *On the Manners and Customs of the Ancient Irish*. Londra: Williams and Norgate.
O’Meara, Walter. 1968. *Daughters of the Country*. New York: Harcourt, Brace.
O’Shea, John, și Marek Zvelebil. 1984. „Oleneostrovski Mogilnik: Reconstructing the social and economic organization of prehistoric foragers in Northern Russia”. *Journal of Anthropological Archaeology*, 3, pp. 1-40.
Oates, Joan, *et al*. 2007. „Early Mesopotamian urbanism: A new view from the north”. *Antiquity*, 81 (313), pp. 585-600.
Ohlrau, René, *et al*. 2016. „Living on the edge? Carrying capacities of Trypillian settlements in the Buh-Dnipro Interfluve”. În Müller *et al*. (eds.), 2016, pp. 207-220.
Oppenheim, A. Leo. 1977. *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*. Chicago și Londra: University of Chicago Press.
Ostrom, Elinor. 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press [ed.rom.: *Guvernarea bunurilor comune. Evoluția instituțiilor pentru acțiunea colectivă*, traducere de Doina Tonner. Iași: Polirom, 2007].
Ott, Sandra. 1981. *The Circle of Mountains: A Basque Shepherding Community*. Oxford: Clarendon Press.
Ouellet, Réal. 1990. „Jésuites et philosophes lecteurs de Lahontan”. *Saggi e ricerche di letteratura francese*, 29, pp. 119-164.
Ouellet, Réal. 1995. „A la découverte de Lahontan”. *Dix-Huitième Siècle*, 27, pp. 323-333.
Owen, Linda R. 1994. „Gender, crafts, and the reconstruction of tool use”. *Helinium*, 34, pp. 186-200.
Owen, Linda R. 1996. „Der Gebrauch von Pflanzen in Jungpaläolithikum Mitteleuropas”. *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift*, 37, pp. 119-146.
Özbek, Metin. 1988. „Culte des cranes humains a Çayönü”. *Anatolica*, 15, pp. 127-137.
Özbek, Metin. 1992. „The human remains at Çayönü”. *American Journal of Archaeology*, 96 (2), p. 374.
Özkaya, Vecihi, și Aytaç Coşkun. 2009. „Körtik Tepe, a new Pre-Pottery Neolithic A site in south-eastern Anatolia”. *Antiquity*, 83 (320).

Pagden, Anthony. 1982. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
Pagden, Anthony. 1983. „The savage critic: Some European images of the primitive". *The Yearbook of English Studies* 13 (Colonial and Imperial Themes special number), pp. 32-45.
Pagden, Anthony. 1993. *European Encounters with the New World: From Renaissance to Romanticism*. New Haven, CT, și Londra: Yale University Press.
Parker, Arthur C. 1912. *The Code of Handsome Lake, the Seneca Prophet*. New York State Museum Bulletin 163, Education Department Bulletin 530. Albany: University of the State of New York.
Parker, Arthur C. 1916. *The Constitution of the Five Nations, or the Iroquois Book of the Great Law*. New York State Museum Bulletin 184. Albany: University of the State of New York.
Parker, Arthur C. 1919. *The Life of General Ely S. Parker, Last Grand Sachem of the Iroquois and General Grant's Military Secretary*. Buffalo Historical Society Publications 23. Buffalo, NY: Buffalo Historical Society.
Parker Pearson, Mike (și Stonehenge Riverside Project). 2012. *Stonehenge: Exploring the Greatest Stone Age Mystery*. Londra: Simon and Schuster.
Pärssinen, Martti, *et al*. 2009. „Pre-Columbian geometric earthworks in the upper Purús: A complex society in western Amazonia". *Antiquity*, 83, pp. 1084-1095.
Pascoe, Bruce. 2014. *Dark Emu: Aboriginal Australia and the Birth of Agriculture*. Londra: Scribe.
Pasztory, Esther. 1988. „A reinterpretation of Teotihuacan and its mural painting tradition". În Berrin (ed.), pp. 45-77.
Pasztory, Esther. 1992. „Abstraction and the rise of a utopian state at Teotihuacan". În J.C. Berlo (ed.), *Art, Ideology, and the City of Teotihuacan* (pp. 281-320). Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
Pasztory, Esther. 1997. *Teotihuacan: An Experiment in Living*. Norman: University of Oklahoma Press.
Patterson, Orlando. 1982. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Pauketat, Timothy R. 1994. *The Ascent of Chiefs: Cahokia and Mississippian Politics in Native North America*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
Pauketat, Timothy R. 2004. *Ancient Cahokia and the Mississippians*. Cambridge: Cambridge University Press.
Pauketat, Timothy R. 2007. *Chiefdoms and Other Archaeological Delusions*. Lanham, MD: Alta-Mira Press.
Pauketat, Timothy R. 2009. *Cahokia: Ancient America's Great City on the Mississippi*. Penguin Library of American Indian History. New York: Viking.
Pauketat, Timothy R. 2013. *An Archaeology of the Cosmos: Rethinking Agency and Religion in Ancient Times*. Londra: Routledge.
Pauketat, Timothy R., și Thomas E. Emerson (eds.). 1997. *Cahokia: Domination and Ideology in the Mississippian World*. Lincoln: University of Nebraska Press.
Pauketat, Timothy R., Susan M. Alt și Jeffery D. Kruchten. 2015. „City of earth and wood: New Cahokia and its material-historical implications". În Norman Yoffee (ed.), *The Cambridge World History* (pp. 437-454). Cambridge: Cambridge University Press.
Paulinyi, Zoltán. 1981. „Capitals in pre-Aztec Central Mexico". *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 35 (2/3), pp. 315-350.
Pearson, Jessica, *et al*. 2013. „Food and social complexity at Çayönü Tepesi, southeastern Anatolia: Stable isotope evidence of differentiation in diet according to burial practice and sex in the early Neolithic". *Journal of Anthropological Archaeology*, 32 (2), pp. 180-189.
Pennington, B., *et al*. 2016. „Emergence of civilization, changes in fluvio-deltaic style and nutrient redistribution forced by Holocene seal-level rise". *Geoarchaeology*, 31, pp. 194-210.
Peters, Joris, *et al*. 2017. „The emergence of livestock husbandry in Early Neolithic Anatolia". În U. Albarella *et al*. (eds.), *The Oxford Handbook of Zooarchaeology* (pp. 247-265). Oxford: Oxford

University Press.
Peterson, Jane. 2016. „Woman's share in Neolithic society: A view from the Southern Levant". *Near Eastern Archaeology*, 79 (3), pp. 132-139.
Pettitt, Paul. 2011. *The Palaeolithic Origins of Human Burial*. Londra: Routledge.
Pfaffenberger, Bryan. 1988. „Fetishised objects and humanised nature: Towards an anthropology of technology". *Man* (N.S.), 23 (2), pp. 236-252.
Piccaluga, Giulia. 1977. „Adonis, i cacciatori falliti e l'avvento dell'agricoltura". În Bruno Gentili și Giuseppe Paioni (eds.), *Il mito greco* (pp. 33-48). Roma: Edizioni dell'Ateneo, Bizzarri.
Pilling, Arnold R. 1989. „Yurok Aristocracy and «Great Houses»". *American Indian Quarterly*, 13 (4), pp. 421-436.
Pinette, Susan. 2006. „The importance of the literary: Lahontan's dialogues and primitivist thought". *Prose Studies*, 28 (1), pp. 41-53.
Pinker, Steven, 2012, *The Better Angels of Our Nature: A History of Violence and Humanity*, Londra: Penguin [ed.rom.: *Îngerii mai buni ai naturii noastre. De ce s-a diminuat violența*, traducere din engleză de Dan Crăciun. București: Publica, 2019].
Pinker, Steven, 2018, *Enlightenment Now: The Case for Science, Reason, Humanism and Progress*, Londra: Allen Lane [ed.rom.: *Iluminismul azi. Argumentație în favoarea rațiunii, științei, umanismului și progresului*, traducere de Mihaela Marian Mihăilaș. București: Asociația de Științe Cognitive din România, 2019].
Piperno, Dolores R. 2011. „The origins of plant cultivation and domestication in the new world tropics: Patterns, process, and new developments". *Current Anthropology*, 52 (4), pp. 453-470.
Plunket, Patricia, și Gabriela Uruñuela. 2005. „Recent research in Puebla prehistory". *Journal of Archaeological Research*, 13 (2), pp. 89-127.
Plunket, Patricia, și Gabriela Uruñuela. 2006. „Social and cultural consequences of a late Holocene eruption of Popocatépetl in central Mexico". *Quarternary International*, 151 (1), pp. 19-28.
Pomeau, René. 1967. *Voyages et lumières dans la littérature française du XVIIIe siècle*. SVEC LVII 22, pp. 1269-1289.
Pool, Christopher A. 2007. *Olmec Archaeology and Early Mesoamerica.* Cambridge: Cambridge University Press.
Possehl, G.L. 1996. *Indus Age: The Writing System*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Possehl, G.L. 2002. *The Indus Civilization: A Contemporary Perspective*. Walnut Creek, CA: Alta-Mira Press.
Postgate, Nicholas. 1992. *Early Mesopotamia: Society and Economy at the Dawn of History*. Londra: Routledge.
Pournelle, Jennifer. 2003. *Marshland of Cities: Deltaic Landscapes and the Evolution of Mesopotamian Civilization*. San Diego: University of California.
Powell, Adam, Shennan Stephen și Mark G. Thomas. 2009. „Late Pleistocene demography and the appearance of modern human behaviour". *Science*, 324, pp. 1298-1301.
Powell, Marvin A (ed.). 1987. *Labor in the Ancient Near East*. New Haven, CT: American Oriental Society.
Powers, Stephen. 1877. *Tribes of California*. Washington: Government Printing Office.
Prendergast, Amy L., Alexander J.E. Pryor, Hazel Reade și Rhiannon E. Stevens. 2018. „Seasonal records of palaeoenvironmental change and resource use from archaeological assemblages". *Journal of Archaeological Science*: Reports 21.
Preziosi, Donald, și Louise A. Hitchcock. 1999. *Aegean Art and Architecture*. Oxford: Oxford University Press.
Provinse, John. 1937. „Plains Indian culture". În Fred Eggan (ed.), *Social Anthropology of North American Tribes*. Chicago: University of Chicago Press.
Pryor, Alexander J.E., *et al*. 2020. „The chronology and function of a new circular mammoth-bone structure at Kostenki 11". *Antiquity*, 94 (374), pp. 323-341.
Quilter, Jeffrey. 2002. „Moche politics, religion, and warfare". *Journal of World Prehistory*, 16 (2), pp. 145-

195.
Ranere, Anthony J., *et al*. 2009. „The cultural and chronological context of early Holocene maize and squash domestication in the Central Balsas River Valley, Mexico". *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 106 (13), p. 5014.
Ratnagar, Shereen. 2004. *Trading Encounters: From the Euphrates to the Indus in the Bronze Age*. New Delhi: Oxford University Press.
Ratnagar, Shereen. 2016. *Harappan Archaeology: Early State Perspectives*. Delhi: Primus Books.
Redding, Richard W. 1998. „Ancestoral pigs: A New (Guinea) model for pig domestication in the Middle East". *MASCA Research Papers in Science and Archaeology*, 15, pp. 65-76.
Rehak, Paul. 2002. „Imag(in)ing a women's world in Bronze Age Greece". În Nancy Sorkin Rabinowitz și Lisa Auanger (eds.), *Among Women from the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World* (pp. 34-59). Austin: University of Texas Press.
Reich, David, Richard E. Green *et al*. 2010. „Genetic history of an archaic hominin group from Denisova Cave in Siberia". *Nature*, 468 (7327), p. 1053.
Renfrew, Colin. 1972. *The Emergence of Civilization: The Cyclades and the Aegean in the Third Millennium BC*. Londra: Methuen.
Renfrew, Colin. 1987. *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*. Cambridge: Cambridge University Press.
Renfrew, Colin. 2007. *Prehistory: The Making of the Human Mind*. Londra: Weidenfeld and Nicolson.
Renfrew, Colin, și Bin Liu. 2018. „The emergence of complex society in China: The case of Liangzhu". *Antiquity*, 92 (364), pp. 975-990.
Renger, Johannes M. 1995. „Institutional, communal, and individual ownership or possession of arable land in ancient Mesopotamia from the end of the fourth to the end of the first millennium BC". *Chicago-Kent Law Review*, 71 (1), pp. 269-319.
Reynolds, Natasha, și Felix Riede. 2019. „House of cards: Cultural taxonomy and the study of the European Upper Palaeolithic". *Antiquity*, 371, pp. 1350-1358.
Richardson, Seth. 2012. „Early Mesopotamia: The presumptive state". *Past and Present*, 215, pp. 3-49.
Richerson, Peter J., și Robert Boyd. 2001. „Institutional evolution in the Holocene: The rise of complex societies". *Proceedings of the British Academy*, 110, pp. 197-234.
Richerson, Peter J., Robert Boyd și Robert L. Bettinger. 2001. „Was agriculture impossible during the Pleistocene but mandatory during the Holocene? A climate change hypothesis". *American Antiquity*, 66 (3), pp. 387-411.
Richter, Daniel K. 1972. „Lahontan dans l'Encyclopédie et ses suites". În Jacques Proust (ed.), *Recherches nouvelles sur quelques écrivains des Lumières* (pp. 163-200). Geneva: Librairie Droz.
Richter, Daniel K. 1992. *The Ordeal of the Longhouse: The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
Rick, John W. 2017. „The nature of ritual space at Chavín de Huántar". În Silvana Rosenfeld și Stefanie L. Bautista (eds.), *Rituals of the Past: Prehispanic and Colonial Case Studies in Andean Archaeology* (pp. 21-50). Boulder: University Press of Colorado.
Ringle, William A. 2004. „On the political organization of Chichen Itza". *Ancient Mesoamerica*, 15, pp. 167-218.
Rissman, Paul. 1988. „Public displays and private values: A guide to buried wealth in Harappan archaeology". *World Archaeology*, 20, pp. 209-228.
Ritchie, Morgan, Dana Lepofsky, *et al*. 2016. „Beyond culture history: Coast Salish settlement patterning and demography in the Fraser Valley, BC". *Journal of Anthropological Archaeology*, 43, pp. 140-154.
Rodrigues, Teresa. 2005. „Gender and social differentiation within the Turner Population, Ohio, as evidenced by activity-induced musculoskeletal stress markers". În Carr și Case (eds.), pp. 405-427.
Roebroeks, Wil, *et al*. 2000. *Hunters of the Golden Age: The MidUpper Palaeolithic of Eurasia 30,000-20,00 BP*. Leiden: University of Leiden Press.
Rollings, Willard H. 1992. *The Osage: An Ethnohistorical Study of Hegemony on the PrairiePlains*.

Columbia: University of Missouri Press.
Roosevelt, Anna. 2013. „The Amazon and the Anthropocene: 13,000 years of human influence in a tropical rainforest". *Anthropocene*, 4, pp. 69-87.
Rosenswig, Robert M. 2010. *The Beginnings of Mesoamerican Civilization: Inter-Regional Interaction and the Olmec*. Cambridge: Cambridge University Press.
Rosenswig, Robert M. 2017. „Olmec globalization: A Mesoamerican archipelago of complexity". În Tamar Hodos (ed.), *The Routledge Handbook of Archaeology and Globalization* (pp. 177-193). Londra: Routledge.
Roth, Anne Macy. 1991. *Egyptian Phyles in the Old Kingdom: The Evolution of a System of Social Organization*. Chicago: Oriental Institute.
Roth, Anne Macy. 2002. „The meaning of menial labour: «Servant statues» in Old Kingdom serdabs". *Journal of the American Research Center in Egypt*, 39, pp. 103-121.
Rousseau, Jean-Jacques (trad. Maurice Cranston). 1984 [1754]. *A Discourse on Inequality*. Londra: Penguin [ed.rom.: *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, traducere de S. Antoniu, București: Incitatus, 2001].
Rowe, John. 1982. „Inca policies and institutions relating to cultural unification of the Empire". În G.A. Collier, R.I. Rosaldo și J.D. Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800* (pp. 93-117). New York: Academic.
Rowley-Conwy, Peter. 2001. „Time, change, and the archaeology of hunter-gatherers: How original is the «Original Affluent Society»?". În P.R. Rowley-Conwy, R. Layton și C. Panter-Brick (eds.), *Hunter-Gatherers: An Interdisciplinary Perspective* (pp. 39-72). Cambridge: Cambridge University Press.
Sablin, Mikhail, Natasha Reynolds *et al*. (în pregătire). „The Epigravettian site of Yudinovo, Russia: Mammoth bone structures as ritualized middens".
Sagard, Gabriel. 1939 [1632]. *Le Grand Voyage du Pays des Hurons*. Paris: Denys Moreau.
Sahlins, Marshall. 1968. „Notes on the Original Affluent Society". În Lee și DeVore (eds.), pp. 85-89.
Sahlins, Marshall. 1985. *Islands of History*. Chicago: Chicago University Press.
Sahlins, Marshall. 1996. „The sadness of sweetness: The native anthropology of western cosmology". *Current Anthropology*, 37 (3), pp. 395-428.
Sahlins, Marshall. 1999. „Two or three things I know about culture". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5 (3), pp. 399-421.
Sahlins, Marshall. 2004. *Apologies to Thucydides*. Chicago: University of Chicago Press.
Sahlins, Marshall. 2008. „The stranger-king, or, elementary forms of political life". *Indonesia and the Malay World*, 36 (105), pp. 177-199.
Sahlins, Marshall. 2017 [1972]. *Stone Age Economics*. Abingdon și New York: Routledge.
Sahlins, Marshall. 2017. „The stranger-kingship of the Mexica". În Graeber și Sahlins, pp. 223-248.
Sahlins, Marshall D., și Elman R. Service. 1960. *Evolution and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Saller, Richard P. 1984. „*Familia*, *domus*, and the Roman conception of the family". *Phoenix*, 38 (4), pp. 336-355.
Salomon, Frank. 2004. *The Cord Keepers. Khipus and Cultural Life in a Peruvian Village.* Durham, NC, și Londra: Duke University Press.
Sanday, Peggy R. 1981. *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.
Sanday, Peggy R. 2002. *Women at the Center: Life in a Modern Matriarchy*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
Santana, Jonathan, *et al*. 2012. „Crania with mutilated facial skeletons: A new ritual treatment in an early Pre-Pottery Neolithic B cranial cache at Tell Qarassa North (South Syria)". *American Journal of Physical Anthropology*, 149, pp. 205-216.
Santos-Granero, Fernando. 2009. *Vital Enemies: Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press.

Sassaman, Kenneth E. 2005. „Poverty Point as structure, event, process”. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 12 (4), pp. 335-364.
Sassaman, Kenneth E. (ed.). 2008. „The New Archaic”. *The Society for American Archaeology: Archaeological Record*, 8 (5), ediție specială.
Sassaman, Kenneth E. 2010. *The Eastern Archaic, Historicized*. Lanham, MD: Alta-Mira Press.
Sassaman, Kenneth E., și Michael J. Heckenberger. 2004. „Roots of the theocratic Formative in the Archaic Southeast”. În G. Crothers (ed.), *Hunter-Gatherers in Theory and Archaeology* (pp. 423-444). Carbondale: Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University Press.
Sayre, Gordon M. 1997. *Les Sauvages Américains: Representations of Native Americans in French and English Colonial Literature*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
Scarry, Elaine. 1985. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.
Scerri, Eleanor M.L. 2017. „The North African Middle Stone Age and its place in recent human evolution”. *Evolutionary Anthropology*, 26 (3), pp. 119-135.
Scerri, Eleanor M.L., Mark G. Thomas, *et al*. 2018. „Did our species evolve in subdivided populations across Africa, and why does it matter?”. *Trends in Ecology & Evolution*, 33 (8), pp. 582-594.
Scheffler, Thomas. 2003. „«Fertile Crescent», «Orient», «Middle East»: The changing mental maps of Southwest Asia”. *European Review of History*, 10 (2), pp. 253-272.
Scheidel, Walter. 2017. *The Great Leveller: Violence and the History of In equality from the Stone Age to the Twenty-First Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Schirmer, Wulf. 1990. „Some aspects of building at the «aceramic-neolithic» settlement of Çayönü Tepesi”. *World Archaeology*, 21 (3), pp. 363-387.
Schlanger, Nathan. 2006. *Marcel Mauss: Techniques, Technology, and Civilisation*. New York și Oxford: Durkheim Press/Berghahn Books.
Schmandt-Besserat, Denise. 1992. *Before Writing*. Austin: University of Texas Press.
Schmidt, Isabell, și Andreas Zimmermann. 2019. „Population dynamics and socio-spatial organization of the Aurignacian: Scalable quantitative demographic data for western and central Europe”. *PLoS ONE*, 14 (2), e0211562.
Schmidt, Klaus. 1998. „Frühneolithische Silexdolche”. În Güven Arsebük *et al*. (eds.), *Light on Top of the Black Hill. Studies Presented to Halet Çambel* (pp. 681-692). Istanbul: Yeni.
Schmidt, Klaus. 2006. *Sie bauten die ersten Tempel. Das rätselhafte Heiligtum der Steinzeitjäger*. München: C.H. Beck.
Schmidt, Morgan J., *et al*. 2014. „Dark earths and the human built landscape in Amazonia: A widespread pattern of anthrosol formation”. *Journal of Archaeological Science*, 42, pp. 152-165.
Schnapp, Alain. 1996. *The Discovery of the Past: The Origins of Archaeology*. Londra: British Museum Press.
Schneider, Thomas. 2008. „Periodizing Egyptian history: Manetho, convention, and beyond”. În Klaus-Peter Adam (ed.), *Historiographie in der Antike* (pp. 183-197). Berlin și New York: De Gruyter.
Schoep, Ilse. 2008. „Building the labyrinth: Arthur Evans and the construction of Minoan civlisation”. *American Journal of Archaeology*, 122 (1), pp. 5-32.
Schor, Juliet B. 1991. *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure*. New York: Basic Books.
Schrakamp, I. 2010. *Krieger und Waffen im frühen Mesopotamien. Organisation und Bewaffnung des Militärs in frühdynastischer und sargonischer Zeit*. Marburg: Philipps-Universität.
Schulting, Rick J. 2006. „Antlers, bone pins and flint blades: The Mesolithic cemeteries of Téviec and Hoëdic, Brittany”. *Antiquity*, 70 (268), pp. 335-350.
Schulting, Rick J., și Michael P. Richards. 2001. „Dating women and becoming farmers: New palaeodietary and AMS dating evidence from the Breton Mesolithic cemeteries of Téviec and Hoëdic”. *Journal of Anthropological Archaeology*, 20, pp. 314-344.
Schulting, Rick J., și Linda Fibiger (eds.). 2012. *Sticks, Stones, and Broken Bones: Neolithic Violence in a*

European Perspective. Oxford: Oxford University Press.
Schultz, James W. 1935. *My Life as an Indian.* Boston: Houghton Mifflin Company.
Scott, James C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven, CT, și Londra: Yale University Press.
Scott, James C. 2009. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia.* New Haven, CT și Londra: Yale University Press.
Scott, James C. 2017. *Against the Grain: A Deep History of the Earliest States*. New Haven, CT, și Londra: Yale University Press.
Seeman, Mark F. 1979. „Feasting with the dead: Ohio Hopewell charnel house ritual as a context for redistribution". În David S. Brose și N'omi Greber (eds.), *Hopewell Archaeology: The Chillicothe Conference* (pp. 39-46). Kent, Ohio: Kent State University Press.
Seeman, Mark F. 1988. „Ohio Hopewell trophy-skull artifacts as evidence for competition in Middle Woodland societies circa 50 BC – AD 350". *American Antiquity*, 53 (3), pp. 565-577.
Seeman, Mark F. 2004. „Hopewell art in Hopewell places". În Richard F. Townsend și Robert V. Sharp (eds.), *Hero, Hawk, and Open Hand: American Indian Art of the Ancient Midwest and South* (pp. 57-71). New Haven, CT, și Londra: Yale University Press.
Seidlmayer, Stephan J. 2000. „The First Intermediate Period (*c*. 2160-2055 BC)". În I. Shaw (ed.), pp. 118-147.
Seligman, Adam B., Robert P. Weller, Michael J. Puett și Bennett Simon. 2008. *Ritual and Its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity*. Oxford: Oxford University Press.
Sen, Amartya. 2001. *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press [ed.rom.: *Dezvoltarea ca libertate*, traducere de Cristina Ionescu și Nora Chiriță. Bucureşti: Editura Economică, 2004].
Servet, Jean-Michel. 1981. „Primitive order and archaic trade. Part I". *Economy and Society*, 10 (4), pp. 423-450.
Servet, Jean-Michel. 1982. „Primitive order and archaic trade. Part II". *Economy and Society*, 11 (1), pp. 22-59.
Severi, Carlo (trad. Janet Lloyd, cuvânt înainte David Graeber). 2015. *The Chimera Principle: An Anthropology of Memory and Imagination*. Chicago: HAU Books.
Shady Solis, Ruth, Jonathan Haas și Winifred Creamer. 2001. „Dating Caral, a Preceramic site in the Supe Valley on the central coast of Peru". *Science*, 292 (5517), pp. 723-726.
Sharan, M.K. 1983. „Origin of republics in India with special reference to the Yaudheya tribe". În B.N. Mukherjee *et al*. (eds.), *Sri Dinesacandrika – Studies in Indology* (pp. 241-252). Delhi: Sundeep Prakashan.
Sharer, Robert J. 2003. „Founding events and Teotihuacan connections at Copán, Honduras". În Braswell (ed.), pp. 143-165.
Sharma, J.P. 1968. *Republics in Ancient India, 1500 BC to 500 BC*. Leiden: Brill.
Shaughnessy, Edward. L. 1989. „Historical geography and the extent of the earliest Chinese kingdom". *Asia Minor* (2) 2, pp. 1-22.
Shaughnessy, Edward. L. 1999. „Western Zhou history". În Loewe și Shaughnessy (eds.), pp. 288-351.
Shaw, Ian (ed.). 2000. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press.
Shennan, Stephen. 2009. „Evolutionary demography and the population history of the European Early Neolithic". *Human Biology*, 81, pp. 339-355.
Shennan, Stephen. 2018. *The First Farmers of Europe: An Evolutionary Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
Shennan, Stephen, și Kevan Edinborough. 2006. „Prehistoric population history: From the Late Glacial to the Late Neolithic in Central and Northern Europe". *Journal of Archaeological Science*, 34, pp. 1339-1345.
Shennan, Stephen, *et al*. 2013. „Regional population collapse followed initial agriculture booms in mid-Holocene Europe". *Nature*, 4, pp. 1-8.
Sheppard, Peter J. 2011. „Lapita colonization across the Near/Remote Oceania boundary". *Current*

Anthropology, 52 (6), pp. 799-840.
Sherratt, Andrew. 1980. „Water, soil and seasonality in early cereal cultivation". *World Archaeology*, 11, pp. 313-330.
Sherratt, Andrew. 1995. „Reviving the grand narrative: Archaeology and long-term change". *Journal of European Archaeology*, 3 (1), pp. 1-32.
Sherratt, Andrew. 1997. *Economy and Society in Prehistoric Europe: Changing Perspectives*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
Sherratt, Andrew. 1999. „Cash crops before cash: Organic consumables and trade". În Chris Gosden și John G. Hather (eds.), *The Prehistory of Food: Appetites for Change* (pp. 13-34). Londra: Routledge.
Sherratt, Andrew. 2004. „Fractal farmers: Patterns of Neolithic origins and dispersal". În B. Scarre *et al.* (eds.), *Explaining Social Change: Studies in Honour of Colin Renfrew* (pp. 53-63). Cambridge: McDonald Institute.
Sherratt, Andrew. 2007. „Diverse origins: Regional contributions to the genesis of farming". În Colledge și Conolly (eds.), pp. 1-20.
Sherratt, Susan. 2000. *Arthur Evans, Knossos, and the Priest-King*. Oxford: Ashmolean Museum.
Sherratt, Susan. 2001. „Potemkin palaces and route-based economies". În Voutsaki și Killen (eds.), pp. 214-238.
Sherwood, Sarah C., și Tristam R. Kidder. 2011. „The DaVincis of dirt: Geoarchaeological perspectives on Native American mound building in the Mississippi River basin". *Journal of Anthropological Archaeology*, 30, pp. 69-87.
Shimony, Annemarie. 1961. *Conservatism Among the Six Nations Iroquois Reservation*. Yale University Publications in Anthropology 65. New Haven, CT, și Londra: Yale University Press.
Shimony, Annemarie. 1970. „Iroquois witchcraft at Six Nations". În Deward E. Walker, Jr. (ed.), *Systems of Witchcraft and Sorcery* (pp. 239-265). Moscow, ID: Anthropological Monographs of the University of Idaho.
Shipton, Ceri, *et al*. 2018. „78,000-year-old record of Middle and Later Stone Age innovation in an East African tropical forest". *Nature Communications*, 9, p. 1832.
Shklar, Judith. 1964. „Rousseau's images of authority". *The American Political Science Review*, 58 (4), pp. 919-932.
Shumilovskikh, Lyudmila S., Elena Novenko și Thomas Giesecke. 2017. „Longterm dynamics of the East European forest-steppe ecotone". *Journal of Vegetation Science*, 29 (3), pp. 416-426.
Sikora, Martin, *et al*. 2017. „Ancient genomes show social and reproductive behavior of early Upper Paleolithic foragers". *Science*, 358 (6363), pp. 659-662.
Silver, Morris. 2015. „Reinstating classical Athens: The production of public order in an ancient community". *Journal on European History of Law*, 1, pp. 3-17.
Silverblatt, Irene. 1987. *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Silverman, Eric K. 2001. *Masculinity, Motherhood, and Mockery: Psychoanalyzing Culture and the Iatmul Naven Rite in New Guinea*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Simonse, Simon. 1992. *Kings of Disaster: Dualism, Centralism, and the Scapegoatking in Southeastern Sudan*. Leiden: Brill.
Simonse, Simon. 2005. „Tragedy, ritual and power in Nilotic regicide: The regicidal dramas of the Eastern Nilotes of Sudan in contemporary perspective". În D. Quigley (ed.), *The Character of Kingship* (pp. 67-100). Oxford: Berg.
Sioui, Georges. 1972. „A la réflexion des Blancs d'Amérique du Nord et autres étrangers". *Recherches amérindiennes au Québec*, 2 (4-5), pp. 65-68.
Sioui, Georges. 1992. *For an Amerindian Autohistory: An Essay on the Foundations of a Social Ethic*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
Sioui, Georges. 1999. *Huron-Wendat. The Heritage of the Circle*. Vancouver: British Columbia University Press.

Sipilä, Joonäs, și Antti Lahelma. 2006. „War as a paradigmatic phenomenon: Endemic violence and the Finnish Subneolithic". În T. Pollard și I. Banks (eds.), *Studies in the Archaeology of Conflict* (pp. 189-209). Leiden: Brill.

Skoglund, Pontus, *et al*. 2016. „Genomic insights into the peopling of the Southwest Pacific". *Nature*, 538 (7626), pp. 510-513.

Skousen, B. Jacob. 2016. „Pilgrimage and the Construction of Cahokia: A View from the Emerald Site". Teză de doctorat, University of Illinois at Urbana-Champaign.

Slon, Viviane, *et al*. 2014. „The plastered skulls from the Pre-Pottery Neolithic B Site of Yiftahel (Israel) – a computed tomography-cased analysis". *PLoS ONE*, 9 (2), e89242.

Smith, Bruce D. 1992. „Mississippian elites and solar alignments: A reflection of managerial necessity, or levers of social inequality?". În A.W. Barker și T.R. Pauketat (eds.), *Lords of the Southeast: Social Inequality and the Native Elites of Southeastern North America* (pp. 11-30). Washington: Archaeological Papers of the American Anthropological Association.

Smith, Bruce D. 2001. „Low-level food production". *Journal of Archaeological Research*, 9 (1), pp. 1-43.

Smith, De Cost. 1888. „Witchcraft and demonism of the modern Iroquois". *The Journal of American Folklore*, 1 (3), pp. 184-194.

Smith, Michael E. 1984. „The Aztlan migrations of the Nahuatl chronicles: Myth or history?". *Ethnohistory*, 31 (3), pp. 153-186.

Smith, Michael E. 2012. *The Aztecs* (ediția a III-a). Oxford: Wiley-Blackwell.

Smith, Michael E. 2015. „Neighborhood formation in semi-urban settlements". *Journal of Urbanism*, 8 (2), pp. 173-198.

Smith, Michael E. 2019. „Energized crowding and the generative role of settlement aggregation and urbanization". În Attila Gyucha (ed.), *Coming Together: Comparative Approaches to Population Aggregation and Early Urbanization* (pp. 37-58). New York: SUNY Press.

Smith, Michael E., *et al*. 2017. „The Teotihuacan anomaly: The historical trajectory of urban design in ancient Central Mexico". *Open Archaeology*, 3, pp. 175-193.

Smith, Michael E., *et al*. 2019. „Apartment compounds, households, and population in the ancient city of Teotihuacan, Mexico". *Ancient Mesoamerica*, 1-20. doi:10.1017/ S0956536118000573.

Snow, Dean. 1991. „Dating the emergence of the League of the Iroquois: A reconsideration of the documentary evidence". În Nancy-Anne McClure Zeller (ed.), *A Beautiful and Fruitful Place: Selected Rensselaerswijck Seminar Papers* (pp. 139-143). Albany, NY: New Netherland Publishing.

Soffer, Olga. 1985. *The Upper Palaeolithic of the Central Russian Plain*. Londra: Academic Press.

Soffer, Olga, James M. Adovasio și David C. Hyland. 2000. „Textiles, basketry, gender and status in the Upper Paleolithic". *Current Anthropology*, 41 (4), pp. 511-537.

Soustelle, Jacques. 1962. *The Daily Life of the Aztecs on the Eve of the Spanish Conquest*. New York: Macmillan.

Sperber, Dan. 2005. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell.

Spier, Leslie. 1930. *Klamath Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Spott, Robert, și Alfred L. Kroeber. 1942. „Yurok narratives". *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 35 (9), pp. 143-256.

Spretnak, Charlene. 2011. „Anatomy of a backlash: Concerning the work of Marija Gimbutas". *Journal of Archaeomythology*, 7, pp. 25-51.

Spriggs, Matthew. 1995. „The Lapita culture and Austronesian prehistory in Oceania". În Peter Bellwood *et al*. (eds.), *The Austronesians: Historical and Comparative Perspectives* (pp. 112-133). Canberra: ANU Press.

Spriggs, Matthew. 1997. *The Island Melanesians*. Oxford: Blackwell.

Starna, William A. 2008. „Retrospecting the origins of the League of the Iroquois". *Proceedings of the American Philosophical Society*, 152 (3), pp. 279-321.

Steckley, John. 1981. „Kandiaronk: A man called Rat". În J. Steckley, *Untold Tales: Four Seventeenth-Century Hurons* (pp. 41-52). Toronto: Associated Heritage Publishing.

Steckley, John. 2014. *The Eighteenth-Century Wyandot: A Clan-Based Study*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press.
Steinke, Kyle, și Dora C.Y. Ching (eds.). 2014. *Art and Archaeology of the Erligang Civilization*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Steinkeller, Piotr. 2015. „The employment of labour on national building projects in the Ur III period". În Steinkeller și Hudson (eds.), pp. 137-236.
Steinkeller, Piotr, și Michael Hudson (eds.). 2015. *Labor in the Ancient World*. Dresda: ISLET-Verlag.
Stern, Jessica Yirush. 2017. *The Lives in Objects: Native Americans, British Colonists, and Cultures of Labor and Exchange in the Southeast*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
Stevens, Chris, și Dorian Q. Fuller. 2012. „Did Neolithic farming fail? The case for a Bronze Age agricultural revolution in the British Isles". *Antiquity*, 86 (333), pp. 707-722.
Stone, Elizabeth C., și Paul Zimansky. 1995. „The tapestry of power in a Mesopotamian city". *Scientific American*, 272 (4), pp. 118-123.
Stordeur, Danielle. 2000. „Jerf el Ahmar et l'émergence du Néolithique au Proche-Orient". În Jean Guilaine (ed.), *Premiers paysans du monde. Naissances des agricultures. Séminaire du Collège de France* (pp. 33-60). Paris: Errance.
Straus, Lawrence G. 1977. „The Upper Palaeolithic cave site of Altamira (Santander, Spain)". *Quaternaria*, 19, pp. 135-148.
Straus, Lawrence G., *et al*. (eds.). 1990. *Humans at the End of the Ice Age: The Archaeology of the Pleistocene-Holocene Transition*. New York și Londra: Plenum Press.
Strehlow, T.G.H. 1947. *Aranda Traditions*. Carlton: Melbourne University Press.
Strudwick, Nigel. 1985. *The Administration of Egypt in the Old Kingdom: The Highest Titles and Their Holders*. Londra: KPI.
Stuart, David. 2000. „The arrival of strangers: Teotihuacan and Tollan in Classic Maya history". În D. Carrasco, L. Jones și S. Sessions (eds.), *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to Aztecs* (pp. 465-513). Boulder: University Press of Colorado.
Styring, A., *et al*. 2017. „Isotope evidence for agricultural extensification reveals how the world's first cities were fed". *Nature Plants*, 3, p. 17076.
Subramanian, T.S. 2010. „The rise and fall of a Harappan city". *Frontline*, 27 (12).
Sugiyama, Nawa, *et al*. 2019. „Artistas mayas en Teotihuacan?". *Arqueología Mexicana*, 24 (142), p. 8.
Sugiyama, Nawa, Saburo Sugiyama și Alejandro G. Sarabia. 2013. „Inside the Sun Pyramid at Teotihuacan, Mexico: 2008-2011 excavations and preliminary results". *Latin American Antiquity*, 24 (4), pp. 403-432.
Sugiyama, Saburo. 2005. *Human Sacrifice, Militarism, and Rulership: Materialization of State Ideology at the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan*. Cambridge: Cambridge University Press.
Sugiyama, Saburo, și Rubén Cabrera Castro. 2007. „The Moon Pyramid project and the Teotihuacan state polity". *Ancient Mesoamerica*, 18, pp. 109-125.
Suttles, Wayne. 1968. „Coping with abundance". În Lee și DeVore (eds.), pp. 56-68.
Swanton, John Reed. 1931. „Source material for the social and ceremonial life of the Choctaw Indians". *Bureau of American Ethnology Bulletin*, 103, pp. 1-282.
Takahashi, Ryuzaburo, și Leo Aoi Hosoya. 2003. „Nut exploitation in Jomon society". În S.L.R. Mason și J.G. Hather (eds.), *Hunter-Gatherer Archaeobotany: Perspectives from the Northern Temperate Zone* (pp. 146-155). Londra: Institute of Archaeology.
Tambiah, Stanley J. 1973. „The galactic polity in Southeast Asia". În S.J. Tambiah, *Culture, Thought, and Social Action* (pp. 3-31). Cambridge, MA: Harvard University Press.
Tate, Carolyn E. 2012. *Reconsidering Olmec Visual Culture: The Unborn, Women, and Creation*. Austin: University of Texas Press.
Taube, Karl A. 1986. „The Teotihuacan cave of origin: The iconography and architecture of emergence mythology in Mesoamerica and the American Southwest". *RES: Anthropology and Aesthetics*, 12, pp. 51-82.

Taube, Karl A. 1992. „The temple of Quetzalcoatl and the cult of sacred war at Teotihuacan”. *Anthropology and Aesthetics*, 21, pp. 53-87.
Taube, Karl A. 2000. „The writing system of ancient Teotihuacan”. *Ancient America*, vol. 1. Bardarsville, NC: Center for Ancient American Studies.
Teeter, Emily (ed.). 2011. *Before the Pyramids: The Origins of Egyptian Civilization*. Chicago: Oriental Institute.
Teschler-Nicola, M., *et al*. 1996. „Anthropologische Spurensicherung – Die traumatischen und postmortalen Veränderungen an den linearbandkeramischen Skelettresten von Asparn/Schletz”. În H. Windl (ed.), *Rätsel um Gewalt und Tod vor 7.000 Jahren*. *Eine Spurensicherung* (pp. 47-64). Asparn: Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseum.
Testart, Alain. 1982. „The significance of food storage among hunter-gatherers”. *Current Anthropology*, 23 (5), pp. 523-537.
Testart, Alain. 2008. „Des crânes et des vautours ou la guerre oubliée”. *Paléorient*, 34 (1), pp. 33-58.
Thapar, Romila. 1984. *From Lineage to State: Social Formations in the Mid-First Millennium BC in the Ganga Valley*. Oxford: Oxford University Press.
Thomas, Chad R., Christopher Carr și Cynthia Keller. 2005. „Animal-totemic clans of Ohio Hopewellian peoples”. În Carr și Case (eds.), pp. 339-385.
Thomas, Keith. 1978. *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth-Century England*. Harmondsworth: Penguin.
Thompson, Andrew, *et al*. 2015. „New dental and isotope evidence of biological distance and place of origin for mass burial groups at Cahokia’s Mound 72”. *American Journal of Physical Anthropology*, 158, pp. 341-357.
Thwaites, Reuben Gold (ed.). 1896-1901. *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*. 73 vol. Cleveland, OH: Burrows Brothers.
Tilley, Lorna. 2015. „Accommodating difference in the prehistoric past: Revisiting the case of Romito 2 from a bioarchaeology of care perspective”. *International Journal of Paleopathology*, 8, pp. 64-74.
Tisserand, Roger. 1936. *Les Concurrents de J.J. Rousseau à l’Académie de Dijon pour le prix de 1754*. Paris: Boivin.
Tooker, Elisabeth. 1964. *An Ethnography of the Huron Indians, 1615-1649*. Washington: Bureau of Ethnology, Bulletin number 190.
Tooker, Elisabeth. 1971. „Clans and moieties in North America”. *Current Anthropology*, 12 (3), pp. 357-376.
Tooker, Elisabeth. 1978. „The League of the Iroquois: Its history, politics, and ritual”. În Bruce G. Trigger (ed.), *Handbook of North American Indians*, vol. 15: *Northeast* (pp. 418-441). Washington: Smithsonian Press.
Tooker, Elisabeth. 1984. „Women in Iroquois society”. În M.K. Foster, J. Campisi și M. Mithun (eds.), *Extending the Rafters: Interdisciplinary Approaches to Iroquoian Studies* (pp. 109-123). Albany: State University of New York Press.
Tooker, Elisabeth. 1988. „The United States Constitution and the Iroquois League”. *Ethnohistory*, 35, pp. 305-336.
Tooker, Elisabeth. 1990. „Rejoinder to Johansen”. *Ethnohistory*, 37, pp. 291-297.
Torres, Constantino Manuel. 2008. „Chavín’s psychoactive pharmacopoeia: The iconographic evidence”. În Conklin și Quilter (eds.), pp. 237-257.
Townsend, Camilla. 2006. „What in the world have you done to me, my lover? Sex, servitude, and politics among the pre-Conquest Nahuas as seen in the Cantares Mexicanos”. *The Americas*, 62 (3), pp. 349-389.
Trautmann, Thomas R. 1992. „The revolution in ethnological time”. *Man*, 27 (2), pp. 379-397.
Treherne, Paul. 1995. „The warrior’s beauty: The masculine body and self-identity in Bronze Age Europe”. *Journal of European Archaeology*, 3 (1), pp. 105-144.

Trigger, Bruce G. 1976. *The Children of Aataentsic: A History of the Huron People to 1660*. Montréal: McGill-Queen's University Press.
Trigger, Bruce G. 1985. *Natives and Newcomers: Canada's „Heroic Age" Reconsidered*. Montréal: McGill-Queen's University Press.
Trigger, Bruce G. 1990. „Maintaining economic equality in opposition to complexity: An Iroquoian case study". În S. Upham (ed.), *The Evolution of Political Systems: Sociopolitics in Small-Scale Sedentary Societies* (pp. 119-145). Cambridge: Cambridge University Press.
Trigger, Bruce G. 2006. *A History of Archaeological Thought* (ediția a II-a). Cambridge: Cambridge University Press.
Trinkaus, Erik. 2018. „An abundance of developmental anomalies and abnormalities in Pleistocene people". *PNAS*, 115 (47), pp. 11941-11946.
Trinkaus, Erik, și Alexandra P. Buzhilova. 2018. „Diversity and differential disposal of the dead at Sunghir". *Antiquity*, 92 (361), pp. 7-21.
Trouillot, Michel-Rolph. 2003. „Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness". În M.R. Trouillot, *Global Transformations: Anthropology and the Modern World* (pp. 7-28). New York: Palgrave Macmillan.
Tuck, James A. 1978. „Northern Iroquoian prehistory". În Bruce G. Trigger (ed.), *Handbook of North American Indians*, vol. 15: *Northeast* (pp. 322-333). Washington: Smithsonian Press.
Tuerenhout, Dirk Van. 2002. „Maya warfare: Sources and interpretations". *Civilisations*, 50, pp. 129-152.
Tully, James. 1994. „Aboriginal property and Western theory: Recovering a middle ground". *Social Philosophy and Policy*, 11 (2), pp. 153-180.
Turnbull, Colin M. 1982. „The ritualization of potential conflict between the sexes in Mbuti". În Eleanor B. Leacock și Richard B. Lee (eds.), *Politics and History in Band Societies* (pp. 133-155). Cambridge: Cambridge University Press.
Turner, Nancy J., și Dawn C. Loewen. 1998. „The original «free trade»: Exchange of botanical products and associated plant knowledge in Northwestern North America". *Anthropologica*, 40 (1), pp. 49-70.
Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine.
Tushingham, Shannon, și Robert L. Bettinger. 2013. „Why foragers choose acorns before salmon: Storage, mobility, and risk in Aboriginal California". *Journal of Anthropological Archaeology*, 32 (4), pp. 527-537.
Tylor, Edward B. 1879. „Remarks on the geographical distribution of games". *Journal of the Anthropological Institute*, 9 (1), pp. 26.
Underhill, Anne P., *et al.* 2008. „Changes in regional settlement patterns and the development of complex societies in southeastern Shandong, China". *Journal of Anthropological Archaeology*, 27 (1), pp. 1-29.
Ur, Jason. 2014. „Households and the emergence of cities in Ancient Mesopotamia". *Cambridge Archaeological Journal*, 24, pp. 249-268.
Uriarte, María Teresa. 2016. „The Teotihuacan ballgame and the beginning of time". *Ancient Mesoamerica*, 17 (1), pp. 17-38.
Urton, Gary, și Carrie J. Brezine. 2005. „Khipu accounting in ancient Peru". *Science*, 309 (5737), pp. 1065-1067.
Ussher, James. 1650. *The Annals of the Old and New Testament with the Synchronisms of Heathen Story to the Destruction of Hierusalem by the Romanes*. Londra: J. Crook and G. Bedell.
Valentine, B., *et al*. 2015. „Evidence for patterns of selective urban migration in the Greater Indus Valley (2600-1900 BC): A lead and strontium isotope mortuary analysis". *PLoS ONE*, 10 (4), e0123103.
van der Velde, Pieter. 1990. „Banderamik social inequality: A case study". *Germania*, 68, pp. 19-38.
Vanhaeren, Marian, și Francesco D'Errico. 2005. „Grave goods from the Saint-Germain-de-la-Rivière burial: Evidence for social inequality in the Upper Palaeolithic". *Journal of Anthropological Archaeology*, 24, pp. 117-134.
Vayda, Andrew P. 1967. „Pomo trade feasts". În G. Dalton (ed.), *Tribal and Peasant Economies* (pp. 495-500). Garden City, NY: Natural History Press.

Veil, Stephan K., *et al*. 2012. „A 14,000-year-old amber elk and the origins of northern European art”. *Antiquity*, 86, pp. 660-663.
Vennum, Thomas, Jr. 1988. *Wild Rice and the Ojibway People*. St Paul: Minnesota History Society Press.
Vidale, Massimo. 2000. *The Archaeology of Indus Crafts: Indus Craftspeople and Why We Study Them*. Roma: IsIAO.
Vidale, Massimo. 2010. „Aspects of palace life at Mohenjo-Daro”. *South Asian Studies*, 26 (1), pp. 59-76.
Vidale, Massimo. 2013. „T-Shaped pillars and Mesolithic «chiefdoms» in the prehistory of Southern Eurasia: A preliminary note”. În Dennys Frenez și Maurizio Tosi (eds.), *South Asian Archaeology 2007: Proceedings of the 19th International Conference of the European Association of South Asian Archaeology* (pp. 51-58). Oxford: BAR.
Videiko, Mikhail. 1996. „Die Grossiedlungen der Tripol’e-Kultur in der Ukraine”. *Eurasia Antiqua*, 1, pp. 45-80.
Viner, Sarah, *et al*. 2010. „Cattle mobility in prehistoric Britain: Strontium isotope analysis of cattle teeth from Durrington Walls (Wiltshire, Britain)”. *Journal of Archaeological Science*, 37, pp. 2812-2820.
Von Dassow, Eva. 2011. „Freedom in ancient Near Eastern societies”. În Karen Radner și Eleanor Robson (eds.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture* (pp. 205-228). Oxford: Oxford University Press.
Voutsaki, Sofia. 1997. „The creation of value and prestige in the Aegean Late Bronze Age”. *Journal of European Archaeology*, 5 (2), pp. 34-52.
Voutsaki, Sofia, și John Killen (eds.). 2001. *Economy and Politics in the Mycenaean Palatial States*. Cambridge: Cambridge Philological Society.
Walens, Stanley. 1981. *Feasting with Cannibals: An Essay on Kwakiutl Cosmology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Wallace, Anthony F.C. 1956. „Revitalization movements”. *American Anthropologist*, 58 (2), pp. 264-281.
Wallace, Anthony F.C. 1958. „Dreams and the wishes of the soul: A type of psychoanalytic theory among the seventeenth century Iroquois”. *American Anthropologist* (N.S.), 60 (2), pp. 234-248.
Warren, Carol. 1993. *Adat and Dinas: Balinese Communities in the Indonesian State*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
Weber, Max (trad. Talcott Parsons). 1930 [1905]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londra: Unwin [ed.rom.: *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, ediția a III-a, traducere de Ihor Lemnij, postfață de Ioan Mihăilescu. București: Humanitas, 2007].
Weismantel, Mary. 2013. „Inhuman eyes: Looking at Chavín de Huantar”. În Christopher Watts (ed.), *Relational Archaeologies: Humans, Animals, Things* (pp. 21-41). Londra: Routledge.
Wengrow, David. 1998. „The changing face of clay: Continuity and change in the transition from village to urban life in the Near East”. *Antiquity*, 72, pp. 783-795.
Wengrow, David. 2001. „The evolution of simplicity: Aesthetic labour and social change in the Neolithic Near East”. *World Archaeology*, 33 (2), pp. 168-188.
Wengrow, David. 2003. „Interpreting animal art in the prehistoric Near East”. În T. Potts, M. Roaf și D. Stein (eds.), *Culture through Objects: Ancient Near Eastern Studies in Honour of P.R.S. Moorey* (pp. 139-160). Oxford: Griffith Institute.
Wengrow, David. 2006. *The Archaeology of Early Egypt: Social Transformations in North-East Africa, 10000 to 2650 BC*. Cambridge: Cambridge University Press.
Wengrow, David. 2008. „Prehistories of commodity branding”. *Current Anthropology*, 49 (1), pp. 7-34.
Wengrow, David. 2010a. *What Makes Civilization? The Ancient Near East and the Future of the West*. Oxford: Oxford University Press.
Wengrow, David. 2010b. „The voyages of Europa: Ritual and trade in the Eastern Mediterranean, *c*. 2300-1850 BC”. În William A. Parkinson și Michael L. Galaty (eds.), *Archaic State Interaction: The Eastern Mediterranean in the Bronze Age* (pp. 141-160). Santa Fe: School for Advanced Research Press.
Wengrow, David. 2011. „Archival and sacrificial economies in Bronze Age Eurasia: An interactionist approach to the hoarding of metals”. În T. Wilkinson, D.J. Bennet și S. Sherratt (eds.), *Interweaving Worlds* (pp. 135-144). Oxford: Oxbow Books.

Wengrow, David. 2015. „Cities before the State in early Eurasia” (the Jack Goody Lecture). Halle: Max Planck Institute for Social Anthropology.
Wengrow, David, *et al*. 2014. „Cultural convergence in the Neolithic of the Nile Valley: A prehistoric perspective on Egypt’s place in Africa”. *Antiquity*, 88, pp. 95-111.
Wengrow, David, și David Graeber. 2015. „Farewell to the childhood of man: Ritual, seasonality, and the origins of inequality” (the 2014 Henry Myers Lecture). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 21 (3), pp. 597-619.
Wengrow, David, și David Graeber. 2018. „Many seasons ago: Slavery and its rejection among foragers on the Pacific Coast of North America”. *American Anthropologist*, 120 (2), pp. 237-249.
Wernke, Stephen. 2006. „The politics of community and Inka statecraft in the Colca Valley, Peru”. *Latin American Antiquity*, 17 (2), pp. 177-208.
White, Christine, T. Douglas Price și Fred J. Longstaffe. 2007. „Residential histories of the human sacrifices at the Moon Pyramid, Teotihuacan: Evidence from oxygen and strontium isotopes”. *Ancient Mesoamerica*, 18 (1), pp. 159-172.
White, Christine D., *et al*. 2002. „Geographic identities of the sacrificial victims from the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan: Implications for the nature of state power”. *Latin American Antiquity*, 13 (2), pp. 217-236.
White, Christine D., *et al*. 2008. „The Teotihuacan dream: An isotopic study of economic organization and immigration”. *Ontario Archaeology*, 85-88, pp. 279-297.
White, Randall. 1985. *Upper Paleolithic Land Use in the Périgord: A Topographical Approach to Subsistence and Settlement*. Oxford: British Archaeological Reports.
White, Randall. 1999. „Intégrer la complexité sociale et opérationnelle: la construction matérielle de l’identité sociale à Sungir”. În M. Julien *et al*. (eds.), *Préhistoire d’os. Recueil d’études sur l’industrie osseuse préhistorique offert à Henriette Camps-Faber* (pp. 319-331). Aix-en-Provence: L’Université de Provence.
White, Richard. 1991. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Cambridge: Cambridge University Press.
Whitelaw, Todd. 2001. „Reading between the tablets: Assessing Mycenaean palatial involvement in ceramic production and consumption”. În Voutsaki și Killen (eds.), pp. 51-79.
Whitelaw, Todd. 2004. „Estimating the population of Neopalatial Knossos”. În Gerald Cadogan, Eleni Hatzaki și Antonis Vasilakis (eds.), *Knossos: Palace, City, State* (pp. 147-158). Londra: The British School at Athens.
Widmer, Randolph J. 1988. *The Evolution of the Calusa: A Nonagricultural Chiefdom on the Southwest Florida Coast*. Tuscaloosa și Londra: University of Alabama Press.
Wild, Eva M., *et al*. 2004. „Neolithic massacres: Local skirmishes or general warfare in Europe?”. *Radiocarbon*, 46, pp. 377-385.
Wilk, Richard. 2004. „Miss Universe, the Olmec and the Valley of Oaxaca”. *Journal of Social Archaeology*, 4 (1), pp. 81-98.
Wilkinson, Toby. 2014. „The Early Transcaucasian phenomenon in structural-systemic perspective: Cuisine, craft and economy”. *Paléorient*, 40 (2), pp. 203-229.
Wilkinson, Tony J. 2010. „The Tell: Social archaeology and territorial space”. În D. Bolger și L. Maguire (eds.), *The Development of Prestate Communities in the Ancient Near East: Studies in Honour of Edgar Peltenburg* (pp. 55-62). Oxford: Oxbow.
Will, Manuel, Nicholas J. Conard și Christian A. Tryon. 2019. „Timing and trajectory of cultural evolution on the African continent 200,000-30,000 years ago”. În Y. Sahle *et al*. (eds.), *Modern Human Origins and Dispersal* (pp. 25-72). Tübingen: Kerns Verlag.
Willcox, George. 2005. „The distribution, natural habitats and availability of wild cereals in relation to their domestication in the Near East: Multiple events, multiple centres”. *Vegetation History and Archaeobotany*, 14, pp. 534-541.
Willcox, George. 2007. „The adoption of farming and the beginnings of the Neolithic in the Euphrates

valley: Cereal exploitation between the 12th and 8th millennia cal. BC". În Colledge și Conolly (eds.), pp. 21-36.
Willcox, George. 2012. „Searching for the origins of arable weeds in the Near East". *Vegetation History and Archaeobotany*, 21 (2), pp. 163-167.
Willcox, G., Sandra Fornite și Linda Herveux. 2008. „Early Holocene cultivation before domestication in northern Syria". *Vegetation History and Archaeobotany*, 17, pp. 313-325.
Williams, Stephen. 1990. „The Vacant Quarter and other late events in the Lower Valley". În D.H. Dye (ed.), *Towns and Temples along the Mississippi* (pp. 170-180). Tuscaloosa: University of Alabama Press.
Wills, John H. 1970. „Speaking arenas of ancient Mesopotamia". *Quarterly Journal of Speech*, 56 (4), pp. 398-405.
Wissler, Clark H. 1922. *The American Indian*. New York: Douglas C. McMurtrie.
Wissler, Clark H. 1927. „The culture-area concept in social anthropology". *American Journal of Sociology*, 32 (6), pp. 881-891.
Wolf, Eric R. 1982. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press [ed.rom.: *Europa și populațiile fără istorie*, traducere de Radu Săndulescu. Chișinău: Arc, 2001].
Wolf, Eric R. 1999. *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley: University of California Press.
Wood, Andrée R. 1992. „The detection, removal, storage, and species identification of prehistoric blood residues from Çayönü". *American Journal of Archaeology*, 96 (2), p. 374.
Woodburn, James. 1982. „Egalitarian societies". *Man* (N.S.), 17, pp. 431-451.
Woodburn, James. 1988. „African hunter-gatherer social organization: Is it best understood as a product of encapsulation?". În T. Ingold, D. Riches și J. Woodburn (eds.), *Hunters and Gatherers*, vol. 1: *History Evolution and Social Change* (pp. 43-64). Oxford: Berg.
Woodburn, James. 2005. „Egalitarian societies revisited". În T. Widlok și W.G. Tadesse (eds.), *Property and Equality*, vol. 1: *Ritualisation, Sharing, Egalitarianism* (pp. 18-31). New York: Berghahn Books.
Woods, William I. 2004. „Population nucleation, intensive agriculture, and environmental degradation: The Cahokia example". *Agriculture and Human Values*, 21, pp. 255-261.
Woods, William I., *et al*. (eds.). 2009. *Amazonian Dark Earths: Wim Sombroak's Vision.* Dordrecht și Londra: Springer.
Wright, Emily, *et al*. 2014. „Age and season of pig slaughter at Late Neolithic Durrington Walls (Wiltshire, UK) as detected through a new system for recording tooth wear". *Journal of Archaeological Science*, 52, pp. 497-514.
Wright, Katherine I. 2007. „Women and the emergence of urban society in Mesopotamia". În S. Hamilton și R.D. Whitehouse (eds.), *Archaeology and Women: Ancient and Modern Issues* (pp. 199-245). Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
Wright, Katherine I., *et al*. 2008. „Stone bead technologies and early craft specialization: Insights from two Neolithic Sites in eastern Jordan". *Levant*, 40 (2), pp. 131-165.
Wright, Rita P. 2010. *The Ancient Indus: Urbanism, Economy, and Society.* New York: Cambridge University Press.
Yen, Douglas. E. 1995. „The development of Sahul agriculture with Australia as bystander". *Antiquity*, 69 (265), pp. 831-847.
Yerkes, Richard W. 2005. „Bone chemistry, body parts, and growth marks: Evaluating Ohio Hopewell and Cahokia Mississippian seasonality, subsistence, ritual, and feasting". *American Antiquity*, 70 (2), pp. 241-265.
Yoffee, Norman. 1995. „The political economy of early Mesopotamian states". *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 281-311.
Yoffee, Norman. 2005. *Myths of the Archaic State: Evolution of the Earliest Cities, States, and Civilizations*. Cambridge: Cambridge University Press.
Younger, John. 2016. „Minoan women". În S.L. Budin și J.M. Turfa (eds.), *Women in Antiquity: Real*

Women Across the Ancient World (pp. 573-594). Londra și New York: Routledge.
Yuan, Jing, și Rowan Flad. 2005. „New zooarchaeological evidence for changes in Shang Dynasty animal sacrifice". *Journal of Anthropological Archaeology*, 24 (3), pp. 252-270.
Zagarell, Allen. 1986. „Trade, women, class, and society in Ancient Western Asia". *Current Anthropology*, 27 (5), pp. 415-430.
Zedeño, María Nieves. 2008. „Bundled worlds: The roles and interactions of complex objects from the North American Plains". *Journal of Archaeological Method and Theory*, 15, pp. 362-378.
Zeder, Melinda A., și Brian Hesse. 2000. „The initial domestication of goats (*Capra hircus*) in the Zagros Mountains 10,000 years ago". *Science*, 287, pp. 2254-2257.
Zheltova, Maria N. 2015. „Kostenki 4: Gravettian of the east – not Eastern Gravettian". *Quaternary International*, 359-360, pp. 362-371.
Zhilin, Mikhail, *et al.* 2018. „Early art in the Urals: New research on the wooden sculpture from Shigir". *Antiquity*, 92 (362), pp. 334-350.
Zvelebil, Marek. 2006. „Mobility, contact, and exchange in the Baltic Sea basin, 6000-2000 BC". *Journal of Anthropological Archaeology*, 25, pp. 178-192.

Index*

A

„abați ai nesocotinței” 99-100
Abrams, Philip 338
Abu Hureyra (sit arheologic) 190
Abydos, Egipt 316, 319
Acosta, José de 38
Adena, perioada, în America de Nord 359, 467 n. 14
administrație urbană 241, 243-246, 292-293, 325, 329-336, 343, 371; *vezi și* birocrație
Adodarhoh 378-379, 471 n. 68
Adonis, grădinile lui 170-171, 390
Africa: agricultură neolitică 211; cultura trupului omenesc 318-320; domesticirea plantelor 202; primele populații umane 71-72, 74, 420 n. 6; ritualurile de inițiere 290; *vezi și* Egipt; nuer, populație; populații nilotice; shilluk, populație
agricultura în pădurile tropicale 202
agricultura neolitică: diversitatea culturilor 443 n. 54; expansiunea 204-206; în Europa Centrală 208-210, 218; în Oceania 212-213; în Semiluna Fertilă 181-185; în valea Nilului 211-214; începuturile 171, 181-194, 196-199, 208-210; respingerea 91; și deltele 229
agricultură: cultivarea timpurie în Mesopotamia 183-190; în Egiptul Antic 320; parțial abandonată în Anglia (cca 3300 î.Hr.) 90-91; respingerea 136-137, 204, 354, 423 n. 41; și formarea statului 348; și inovațiile preistorice 389-390; și proprietatea funciară 200-201; și tiparele culturale 196-201; și urbanizarea 229; teoriile despre apariția 15, 20; *vezi și* cultivarea plantelor
Aguada Fénix 444 n. 20
ajaw (conducător mayaș) 323
ajutor reciproc 48, 52, 62, 109-110, 218, 237, 331, 340, 377, 419 n. 62
Akrotiri, Santorini 341, 344
algonkieni 38, 41, 44, 67, 381
Altamira, picturile rupestre 13, 422 n. 38
Amazonia/amazonieni 38, 105, 131-132, 207, 215-217
America, dispariția populației indigene 207, 441-442 n. 12
amerindieni: călătoria la mari distanțe 104; comunitățile 24; conștiința politică 354-356; critica culturii europene 41-43, 49-54, 58-59, 62; despre libertatea individuală 43-46, 354-356; dezbaterea și retorica 47; influența asupra coloniștilor europeni 415 n. 5; influența asupra gândirii iluministe 36, 39-41, 370; originile 128; sistemele de clan 357-358, 361-363; societățile de vânători-culegători 125-128; structurile de pământ monumentale 118-122; și drepturile de proprietate 132; și excentricitatea 84; și limbajul semnelor 425-426 n. 4; și sclavia 145; variațiile sezoniere 92-94
Ames, Kenneth 433 n. 32

Aní-Kutánî (preoțime) 370
Ankhtifi, nomarh egiptean 328-329
antropocen 207
antropologie 387
anuak, populație 318
Anyang, China 316, 324
Anzi 202, 207, 295-296, 300, 305-306, 322, 325, 361; *vezi și* Imperiul Incaș
aranda, populație 133-134
arawakan, populație 155
Arhaică, perioada, în America de Nord 121, 361
arheobotanică 188
arhitectură monumentală: amazoniană 216; amerindiană 118-121; descoperirile recente 78-81; Göbekli Tepe (monumente) 78-80; în Chavín de Huántar 305-308; în cultura maya 444 n. 20; mesoamericană 230, 263, 269-272, 303; Stonehenge 90-91; structurile de mamut (paleoliticul superior) 79-80; structurile de pământ ale culturii Hopewell 359-363; structurile de pământ de la Poverty Point 118-121
aristocrație războinică 248; *vezi și* „societăți eroice”
Aristotel 76, 226
Arminden 99
Arslantepe, Turcia 247-248
artă rupestră 13, 75
artă și imagini: amazoniene 443 n. 42; în cultura mayașă 265-267; în cultura Mississippi 365; la Chavín de Huántar 305-308, 459-460 n. 53; la Göbleki Tepe 78, 194-195; la Teotihuacán, Mexic 263-264; minoice 341-345, 466 n. 146; olmece 303; rupestre 13, 75; structurile de pământ ale culturii opewell 360-362; *vezi și* figurine feminine
Ascher, Marcia 445-446 n. 36
asiriologie 240
Asparn (sit neolitic) 209
assiniboine, populație 94
Assurbanipal (împărat asirian) 241
așezările basce 236-238, 445-446 n. 36
Atahualpa (conducător incaș) 296-297
Atena 69, 232, 241, 284-285
athabascani, populație 138, 143, 162
Atrahasis (mit al potopului) 239
atsugewi, populație 164
attiwandaronk, populație 377-378, 380-383
Augustin, Sfântul 116, 427 n. 23
Australia, societăți aborigene 424 n. 56
autonomie personală 131, 148; *vezi și* libertate
ayllu (asociații sătești andine) 295, 332-335, 340, 457 n. 15
azteci 38, 202, 261-262, 266, 277-278, 282-284, 293-295, 297-298
Aztlán 261, 452 n. 1

B

Baartman, Sarah 420 n. 11
Babilon 226
Bali: gestionarea terenurilor 441 n. 5; sistemul *seka* 255; „statele teatrale” 459 n. 46
„bani indieni” 145-146
„barbari” 349
Basta, Iordania (sit neolitic) 183
Başur Höyük 248
batek, populație 108
Bateson, Gregory 55
Baum, L. Frank 173
Beidelman, Thomas 84-85
Beringia, pod terestru 121, 128
Bettinger, Robert L. 434 n. 53, 435 n. 61
Beuchat, Henri 92
Biard, Pierre, preot 41-42, 123
biodiversitate 209
birocrație: modernă globală 339; sătească 330-335; și cunoașterea ezoterică 371-372; și statul 290, 329-330, 334-335, 464 n. 115; *vezi și* administrație urbană
„biserici ale uriașilor”, Finlanda 122, 130, 394, 428 n. 34
Bismarck, Otto 301
Bloch, Maurice 424-425 n. 54, 461 n. 78
Boas, Franz 92-93, 141-142, 149
Bodin, Jean 285
Boehm, Christopher 76-77, 82, 109, 392
Bonald, viconte de 386
Bookchin, Murray 208, 442 n. 17
Bourgmont (explorator francez) 376
Braidwood, Robert 115
Brixham, Devon, peșteră 71
Burke, Edmund 386
Burke, Peter 425 n. 55
Byblos, Liban 342, 462 n. 94

C

Cabeza de Vaca, Álvar Núñez 30
cafea 370, 470 n. 57
Cahokia (oraș pe Mississippi) 263, 315, 354, 357, 363-368, 371, 377, 380-381, 384, 392
Caillois, Roger 425
Cakaudrove (regat din Fiji) 338
Calakmul, Mexic 263, 298
calcul, folosit la monumente preistorice 120
California, societăți aborigene 117, 136, 138, 142, 144-145, 147, 149-152, 156-157, 159, 161-169, 183, 204, 430 n. 2, 432 n. 18, 432 n. 19, 432 n. 26, 435 n. 73
calpolli 454-455 n. 48

calusa, populație 125-130, 135, 153, 351, 428 n. 41
Canada, societăți aborigene de pe coasta pacifică 49-50, 92, 103, 117, 124, 138, 142, 144, 168, 309, 383, 399, 430 n. 1, 433-434 n. 45, 434 n. 49
Canetti, Elias 221, 225, 404
canibalism 379-380
capitalism 146-147
capturarea sclavilor în societățile de vânători-culegători 149, 152-156, 165
Caral, Perú 230
caribi 38
caritate 405
carnaval 99
Carol Quintul 276, 278, 293
caste, sistem de 252-255, 450 n. 94
Çatalhöyük 171-172, 177-180, 189, 198, 330, 345, 390, 437 n. 15
Çayönü Tepesi 195-196, 217, 439 n. 58, 440 n. 59
cayuga, națiune 378
ceramică, originile 390
„ceramică liniară", tradiția 209-214, 218
cereale, cultivarea 183, 190, 193, 212, 218, 348, 351, 354, 360
cereale, domesticirea 185-190, 202-204, 441 n. 9
Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica* 278-280
Chadwick, Hector Munro 248-249
Chagnon, Napoleon 24-25, 94, 413 n. 19, 413 n. 21, 413 n. 26, 432 n. 29
Chapman, John 445 n. 34
Charlevoix, Pierre de, preot 51, 310
Chase, A.W. 156
Chateaubriand, François-René de 56
Chavín de Huánar 305-309, 314, 325, 330, 340-341, 361, 371, 395-396, 459-460 n. 53
cherokee, națiune 369-370, 382, 470 n. 56
chetco, națiune 156-157, 162, 433 n. 44
cheyenne, populație 93-94
Chiapas 298
Chichén Itzá (oraș mayaș) 266, 299
chickasaw, națiune 369
Childe, V. Gordon 19, 31, 141, 172, 427 n. 21
China: adoptarea obiceiurilor străine 142; arta guvernării 35; divinația 324-325; domesticirea animalelor 217; domesticirea plantelor 202; „formarea statului" 324-326; orașele neolitice 257-259; orașele străvechi 230; perioada Longshan 257-258, 451-452 n. 109; și suveranitatea 463-464 n. 110
Chinard, Gilbert 65
choctaw, națiune 367, 369
Cholula, Mexic 276, 278
chunkey (sport amerindian) 364, 469 n. 32
cicimeci, populație 283
Cieza de León, Pedro, *Crónica del Perú* (1553) 297
civilizația occidentală 26, 35, 426 n. 16
civilizație 339-341, 347, 402, 412 n. 17
civitas 14
clan, sisteme de (amerindiene) 357-358, 363, 365, 373-375
Clark, John E. 120
Clarke, David 198

Clastres, Pierre 66-67, 95-97, 114, 392, 405, 424 n. 48
„Clovis, populație” 128
Cnossos, Creta 341-343, 347, 389, 466 n. 146
coacere și producerea berii, în Egiptul Antic 320
Columb, Cristofor 135, 418-419 n. 56
comerț preistoric 29-30, 196, 414 n. 33
comerț primitiv 29
complexitate socială 286-287
comunism 48-49, 62, 110
comunism primitiv 48, 108
conchistadori spanioli 37, 277-278, 295, 297
consens 255, 280-281, 365, 378
conștiință politică: capacitatea umană pentru 76-77, 82-84, 166-167; în America precolumbiană 354; la amazonieni 95-96; la amerindieni 376-378; la nambikwara 87; la vânătorii-culegători de pe coasta Pacificului 165; și Iluminismul 386-387; și variațiile sezoniere 91-93, 98-100
contabilitate, tehnici bazate pe sfori 395, 305, 333, 465 n. 127
control al informației 289-290, 309
Cook, James, căpitan 206, 213, 266, 453 n. 16
Coosa, regat 368
Copán, Mexic 265-266, 453 n. 17
copii: importanța politică 327; și averea 421 n. 24
coridorul levantin 183, 190, 197, 200
corpul omenesc, îngrijirea, în Egiptul Antic 318-320
Cortés, Hernán 266, 275-276, 278-282, 284, 293-294, 297, 453 n. 16
Cortés, Martín 279
*corvée/*corvoadă 239, 446 n. 46
cranii și portrete pe cranii (Semiluna Fertilă în neolitic) 195-198, 217, 440 n. 65
creație, miturile 70, 74
creek, națiune 369-370
creștinism, obiecții față de 422 n. 32
Creta minoică 341-345, 408, 466 n. 146, 466 n. 148
Crèvecœur, J. Hector St. John de 4196 n. 29
critica indigenă a culturii europene 16, 35-36, 41-43, 123, 346, 357, 377, 384; reacția europenilor la 58, 83, 346-347
Crosby, Alfred W. 205-206, 277
crow, populație 93, 95
Crumley, Carole 401, 473 n. 15
Cucuteni-Tripolie, cultura 232, 235
Cuicuilco (oraș mesoamerican) 268
culhua-mexica, populație 261, 452 n. 3
cultivarea plantelor: în Amazonia 214-217; în Europa Centrală 208-210; în medii deltaice 229; în Oceania 212-213; în urma retragerii viiturilor 190, 193, 438 n. 40; în valea Nilului 211-214; începuturile 183-185, 196-197, 200-201, 218-220; primele eșecuri 208-210; „joaca de-a agricultura” 216-217, 233, 337, 361, 390; predomesticire 188-190; și Çatalhöyük 172, 180; și variațiile sezoniere 180; și femeile 190-194; teoriile despre originile ~ 185-186, 199
cultul strămoșilor 319-321
cultura transcaucaziană (Kura-Araxes) 449-450 n. 7
culturi mesolitice 105-106, 168, 210-211, 428 n. 34
cunoaștere ezoterică 308, 361, 369, 371-375, 382
Cushing, Frank 428 n. 41

Cuzco 324

D

d’Argens, marchizul 56, 415 n. 8
Darwin, Charles 350, 420 n. 2
dayaci, populație 351
DeBoer, Warren 31
Delâge, Denys 399
delte și orașe 220
democrație 48, 254, 413 n. 23, 456 n. 3; atenian ă 69, 244, 451 n. 99; influența amerindienilor asupra Constituției Statelor Unite 415 n. 5; în Asia de Sud 254-255, 451 n. 99; mesoamericană 265, 275-284; mesopotamiană 241-243; modernă 291, 339; perspectiva iluministă 48, 413 n. 23; și alegerile 282, 291, 339, 456 n. 3; *vezi și* tragere la sorți
„democrație primitivă” 240
Dempsey, Jack 344
denisovani 73
Denonville, marchizul de 383-384
determinism ecologic 166
dezbatere argumentată 41, 47
Dholavira 250
Diamond, Jared 20, 191, 202, 205, 277, 329, 411 n. 6, 464 n. 15
Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera* (1568) 278, 455 n. 56, 457 n. 10
Dickens, Charles 364
Diderot, Denis 56
dinastia amorită 242
dinka, populație 318
divinație 324, 463 n. 106, 463 n. 107
Dodds Pennock, Caroline 457 n. 9, 457 n. 11
Dolní Věstonice, Moravia 77, 88, 90, 421 n. 22, 422 n. 38
Domenici, Davide 546 n. 41
dominație, cele trei forme elementare de 287-293, 308-309, 326-329, 339, 345, 367
Dordogne, Franța, morminte rupestre 77-78
Douglas, Mary 424-425 n. 54
dreapta, gândirea de 63
dreptul roman 396-397, 405
drepturi de proprietate: concepțiile indigene 130-134; funciară 123-125; ideile amazonienilor 154-156; în dreptul roman 133, 396-398; și locurile sacre 130-134, 391, 430 n. 54; și statul 287-288
drepturile omului 429 n. 53
Drevetière, Delisle de la 56
Dunbar, Robin 223, 237, 329, 443-444 n. 2, 464 n. 115
Durkheim, Émile 131, 133, 424-425 n. 54

E

Eanna, Uruk, complex 233, 243-244, 448 n. 65, 448 n. 66
echipajele de pe vase și arhitectura monumentală 462 n. 94
„ecologia libertății” 208
ecologie și istorie 206
educație, invenție sumeriană 245
eemian, interglaciațiunea 206
egalitarism 106, 199, 256, 264, 290, 429 n. 50
egalitarism popular 39
egalitate 39-41, 54, 67-69, 169, 332-336
Egipt: apariția agriculturii 211, 318-320; marile piramide 318, 321, 338; perioadele istorice 300-301; originile statului 315-322, 326-329, 461 n. 79
Eliade, Mircea 388
Ellingson, Ter 64-65
Engels, Friedrich 48
Epoca Axială 353
Epoca rațiunii 41
„epoci întunecate” 328-329, 347
era glaciară 76, 78-80, 122
Erman, Adolf 301
eschimoși 155
Eșnunna 447 n. 56
etnologie 431 n. 6, 431 n. 7
etnomatematică 236
Etowah, Mississippi 366-368
Eurasia, expansiunea agricolă 204-205
Europa, expansiunea colonială 123-124, 127-128
„Eva mitocondrială” 71
Evans, Arthur 342-344, 466 n. 146, 466 n. 148
Evans-Pritchard, E.E. 111
evoluție socială 16, 58-59, 94-95, 123, 198, 339
evoluționism 350-352, 356
excentricitate, în societățile indigene 81-84

F

familie, originea cuvântului 400
Federici, Silvia 438 n. 50
femei: amerindiene 45-46; degradarea 403-404; în cultura minoică 341-345; în Mesopotamia 447 n. 49; în societatea aztecă 294; în societatea incașă 296-297; în societatea mayașă 299, 306; în societatea nuer 111, 461-462 n. 84; în Teba 301; libertatea sexuală 46, 111, 415 n. 10; și agricultura timpurie 173, 190-194, 199; și civilizația 339-341; și grădinile lui Adonis 170; și inovarea 390-391; și jocurile de noroc 30-31

fenicieni 241
Ferguson, Adam 21, 58
figurine feminine 74, 103, 172-173, 175, 178, 191, 194, 232, 235, 420 n. 11, 437 n. 11
filisteni 241
filosofie speculativă 353
Fischer, Claude 225
Fleming, Daniel E. 447-448 n. 61
Flew, Antony 126
Fluviul Galben 217, 229
Fondul Monetar Internațional (FMI) 292, 339
„formarea statului” 315-322, 329, 336-339, 345-346, 376
Fort Ancient 367, 372, 381, 471 n. 61
Fort Frontenac 49-51
Forumul Economic Mondial 18
francmasoni 63
Frank, Robert 164
Frankfort, Henri 453 n. 11
Franklin, Benjamin 27
Franța 34, 40-46, 50-57, 59, 383, 399-400
Frazer, James, *Creanga de aur* 312
Frederic cel Mare 311
Freud, Sigmund 28, 174, 356-357
Fukuyama, Francis 19-20, 411 n. 6

G

Gage, Matilda Joslyn 173-174
Gayanashagowa (epopee) 378-380
gătit, în societățile de vânători-culegători 105
Geertz, Clifford 25, 305, 459 n. 46
gen, egalitate de 68
Geneza 190, 385
Germania, egiptologii 301
Ghilgameș, epopee 238, 243-244, 246
ghinde 158-160, 434 n. 48, 434 n. 52
Gimbutas, Marija 174-177, 199, 235, 436 n. 7
ginarhie (ginecocrație) 177, 342
glotocronologie 137
Göbekli Tepe (sit neolitic) 78-80, 90, 121, 134, 182-183, 194-196, 198, 219, 439 n. 54
Goldman, Irving 433 n. 35
Goldschmidt, Walter 144-146, 148, 163
gospodărie patriarhală 396-398, 400, 405
Gough, Kathleen 111
Graffigny, Madame de 56-57, 59, 295, 335, 417 n. 43
grâu și orz, domesticirea 186-188

Grecia: palatele străvechi 343; sclavia 447 n. 50
Grimaldi, morminte rupestre 89
Gross, Otto 174
Grotius, Hugo 22, 38
grupuri etnolingvistice 137-140
guaicurú, populație 153, 155, 157, 433 n. 42
Guatemala 265
Guzmán, Nuño Beltrán de 453 n. 18

H

Haddon, Alfred 141
hadza, populație 104, 108-110, 115, 117, 125, 131, 136, 224, 290, 350
hadza din est 87
haida, populație 149, 168, 287
Hajda, Yvonne P. 432 n. 21
halucinogene 307
Hammurabi al Babilonului 238, 242, 285, 463 n. 100
Harappa, Punjab 118-119, 228, 250-251, 253
Harari, Yuval Noah, *Sapiens* 81-82, 185-186, 393
Harris, Mary 466 n. 140
Harvey, David Allen 415 n. 11
Hathor (zeiță) 342
Haudenosaunee, Cele Cinci Națiuni 46-47, 49-50, 173, 357, 377-379, 381-382, 399, 415 n. 5
Herakleopolis 328
Herodot 248
Herxheim (sit neolitic) 209
Hesiod 190
Hiawatha 378
Hierakonpolis, Egipt 319
hitiți 241
Hobbes, Thomas 14-17, 22-25, 29, 38, 100
Hocart, A.M. 391
Hodder, Ian 436 n. 5
holocen 118, 129, 207-208, 210, 214, 217, 219, 229, 232
Homer, *Iliada* 248, 343
Homo naledi 72
Homo sapiens 74, 100-101
Hopewell, sfera de interacțiune 357, 359-364, 366, 371-372, 408, 467-468 n. 20, 468 n. 22, 468 n. 23, 468 n. 25
hopi, populație 177
hupa, populația 162

I

Iacob I, rege al Angliei 400
iatmul, populație, Papua – Noua Guinee 440 n. 65
Ibn Fadlān 231, 248
Ibn Khaldūn 283
ierarhie: ~ cunoașterii 289; în societățile de vânători-culegători 182; și egalitatea 168; și societățile complexe 401
ierarhii ale cunoașterii 290, 330
Ierihon 183, 190
iezuiți, misionari 44-48, 58, 309, 370, 381, 384, 398, 416 n. 22, 416 n. 27
Illuminati, Ordinul 63, 65, 418 n. 53, 418 n. 54
Iluminism: apariția curentului 35; ca proces „civilizator” european 25; ca reacție la critica indigenă 59, 346; cafenelele 370; influența populațiilor indigene 36, 47, 346, 376-377, 384; problemele 386; și dezbaterea argumentată 41, 47
iluminiști 277
„Imnurile lui Gudea” 239
Imperiul Incaș 38, 57, 295-297, 320, 325, 333-335, 338, 465 n. 133
impozitare 56, 124, 217, 239-243m 295, 302, 333-335, 343, 348, 426 n. 7, 454-455 n. 48, 457 n. 10; *vezi și corvée*/corvoadă
Ind (fluviu) 220
Ind, civilizația 249-255, 450 n. 83, 450 n. 92-92, 451 n. 96-97
India, domesticirea plantelor 202
indienii din Marile Câmpii 93-94, 97
individualism 49, 132
individualism posesiv 132
indivizi „extremi” 88-89
indivizi atipici 88-90
inegalitate 17-18, 34-35, 112, 126, 411 n. 1; de jos 169
inegalitate socială 17, 32-36, 38, 168-169
inițiere, ritualuri de 133-134, 290, 430 n. 62
inovație tehnologică 387-391
intervenție umană 213
inuiţi 92-93, 97-98, 143
invazii „ariene” 174
Iordan, valea 183
irocheză, populații vorbitoare de 30, 41, 47-49, 51, 155, 177, 357-358, 370, 376-377, 379-382, 384, 398-399, 401
islam 353
israeliți 241
iudaism 388
Iudinovo, Rusia 80

Î

încălzire globală 206-207
îngrijire: și dominația 400-401, 405-406; și sclavia 153, 155; și violența 315-321

J

J.P. Morgan Chase 339
Jacobsen, Thorkild 240, 243-244, 448 n. 62
James, C.L.R. 241
Japonia preistorică 121-122, 130, 135, 427 n. 33
Jaspers, Karl 353
Jerf el-Ahmar (sit neolitic) 185, 190, 195
Jhering, Rudolf von 285, 288-291
Jigonsaseh (Mama Națiunilor la irochezi) 378, 382-384
Jōmon, perioada, Japonia 121, 123, 394, 427 n. 33
Jones, sir William 137
Jung, Carl 174

K

K’inich Yax K’uk Mo’ 453 n. 17
kairos 408
Kalahari, boșimanii (san) 87, 94, 115, 117, 127, 130, 148, 350
Kames, lordul 58
Kandiaronk (șef huron-wendat) 16, 49-57, 59, 62, 65, 69, 83, 109, 123-124, 177, 281, 346, 356-357, 376-378, 383, 398, 418 n. 50, 455 n. 57
Karahan Tepe (sit neolitic) 183
Kardashian, Kim 289
Karelia, siturile funerare preistorice 122
karuk, populație 162
kayapo, populație 351
Kelly, Raymond 394
Kelly, Robert L. 421-422 n. 31
khipu (quipu) 297, 333
Kilianstädten (sit neolitic) 209
klamath, populație 432 n. 26
Körtik Tepe 439 n. 57
Kostionki, Rusia 80
Kotzebue, Otto von 429 n. 45
Kroeber, Alfred 162, 300, 430 n. 2, 458 n. 32
kurgane (movile funerare) 175, 231-232
kwakiutl, populație 92, 97-98, 103, 117, 132, 142, 147, 149, 166, 432 n. 18, 433 n. 35

L

La Flesche, Francis 373-374, 471 n. 65
Lagaș (oraș-stat) 239-240
Lahontan (Louis-Armand de Lom d'Acre, baron de la Hontan), *Dialogues* (1703) 49-54, 56, 59, 61, 65, 281, 376-377, 383, 415 n. 11, 418 n. 47, 419 n. 57
lakota, populație 93-94
Lallemant, Jérôme, preot 44-47, 110, 426 n. 10
Lapita, Orizontul 212-214, 442 n. 33, 443 n. 36
Le Guin, Ursula 232
Le Jeune, Paul, preot 44, 47
Le Petit, Maturin, preot 309-310
Leach, Edmund 424-425 n. 54
Leacock, Eleanor 110
Leakey, Louis și Mary 115
legea privind sclavii 397
Leibniz, Gottfried Wilhelm 35, 418 n, 45
León, Juan Ponce de 125
Lévi-Strauss, Claude 29, 85-88, 90-92, 95-96, 100, 114, 117, 191-193, 432 n. 20, 456 n. 1
Liangchengzhen, China 230
liber-arbitru 167
libertate: atitudinile europenilor față de 25-26, 62; atitudinile moderne ale americanilor față de 110; chintesența 472-473 n. 3; de a face promisiuni 334-335; de a nu te supune 46, 334, 349, 377, 405; de circulație 312, 334, 349, 377, 405; ~ femeilor 391; formală și individuală 110-112, 426 n. 12; în societățile amerindiene 27, 35-36, 41-46, 58, 62, 110-112; la Rousseau 61; la Turgot 57-58; opoziția iezuiților față de 45-46; originile cuvântului 122, 334; ~ relațiilor sociale 314, 334, 377, 409; și autonomia individuală 41; și birocrația 334-335; și bogăția 52; și comunismul 48-49; și determinismul 167-168; și dreptul roman 396-397; și egalitatea 46, 58-59, 110-111; și sclavia 161; și suveranitatea 312-314; trei tipuri primordiale 334-335, 339, 377, 392, 402, 405
libertate individuală 43-47, 49, 57-58, 110, 356, 384
Liga celor Cinci Națiuni 377-383
Liguria, Italia, morminte rupestre 77
limbajul semnelor 425 n. 4
limbă: și autoritatea 426 n. 15; și grupările culturale 137-140
limbi austroneziene 212, 443 n. 36
limbi indo-europene 137, 175-176, 436 n. 9
Liniar A, scriere 341
Liniar B, scriere 343
Livingstone, David 460 n. 62
Locke, John 22, 38, 43, 124, 428 n. 37
locuințe publice în orașe străvechi 272-274, 403
locuri sacre, și drepturile de proprietate 130-134, 391, 430 n. 54
Lowie, Robert 93-94, 97, 132, 405, 424 n. 48, 427 n. 28
Ludovic al XIV-lea al Franței 51, 310-311, 383
Lyth, Richard B. 338

M

MacPherson, C.B. 132, 429 n. 53
madāni, Irak (arabii mlaştinilor) 446 n. 40
Maidanețke („megasit”) 231-232, 445 n. 32
maidu, populație 165-166
Maine, Henry Sumner 201
Maistre, contele de 386
Malinowski, Bronisław 29
Man the Hunter, simpozion (1966) 87, 422 n. 35
mandan-hidatsa, populație 93
Manetho, *Aegyptiaca* 301
Mann, Barbara Alice 51, 415 n. 10, 416 n. 13, 416-417 n. 30, 417 n. 35
Mann, Charles C. 275-276
Mao Zedong 288
maori 249
„Marele Idol” (monument preistoric) 122
„Marele Soare” al natchezilor 129-130, 292, 309-313, 315, 325, 429 n. 49
Mari (Tell Hariri), Siria 242
marile piramide, construcția 303
Marshall, familia (antropologi) 87
martu, populație, Australia 104, 224
Marx, Karl 29, 108, 167
marxism 286, 350
Massim, insule 29-30
Maşkan-şapir (oraş) 242
matematică cuneiformă 466 n. 140
matriarhat 436 n. 10; dezbaterile moderne despre Creta minoică 344-345; dezbaterile moderne despre societățile neolitice 172-177
Maubert de Gouvest, Jean Henri 417 n. 43
Mauss, Marcel 92, 97-98, 142-144, 150, 340, 402, 423 n. 43, 424 n. 54
Maxixcatzin 280
Maxtla (conducător Tepanec) 455 n. 9
maya, civilizația: perioada clasică 262, 265, 300, 323-326, 367, 396; „postclasică” 300, 302; rebeliunea 298-300; scrierile 457 n. 23; terenurile de joc 304
mănăstiri budiste (*sangha*) 254
mbuti, pigmei 87, 94, 108, 115, 117, 136
Mead, Margaret 412 n. 17
Mejirici, Ucraina 80, 422-423 n. 38
Melanezia 213
Memfis, Egipt 324
Mesoamerica 120, 202, 207, 217, 227-228, 262-266, 275, 300, 304, 322
Mesopotamia 227, 237-243, 300, 323-325, 332-333, 446 n. 41, 446 n. 44, 446-447 n. 48, 447 n. 50, 447 n. 54
Mexic: cultivarea plantelor 217; orașele străvechi 228-229; orașe-state 454-455 n. 48; Tenochtitlán 261-262; Teotihuacán 261-264; Tlaxcala 275-284
mexica, populație 261
Mezin, Ucraina 422-423 n. 38

„mica eră glaciară” 207
Micene 343
„Micii Bătrâni” ai tribului osage 374, 390, 471 n. 65
migrațiile 140-141, 176
mi’kmaq, populație 41-43, 66-67, 123
Mill, John Stuart 113
Millar, John 21, 58
Miller, Joaquin 434 n. 52
Millon, René 272
minangkabau, populație 177
minerit, originile 390
mingea, jocurile mesoamericane cu 303-305, 364, 454 n. 38, 459 n. 44
Mississippi, civilizația 354, 363-370, 381
mișcarea zapatistă 298
mit 70, 388, 408-409
Mitchell, W.J.T. 70
mitul sălbaticului nătâng 64, 81
Moche, cultura 306-307, 315
Moctezuma cel Tânăr (împărat aztec) 276, 293, 295, 457 n. 10
mohawk, națiune 378
Mohenjo-daro, India 249-254, 257, 389
Moldova, „megasituri” 231
molime, aduse de coloniștii europeni 206, 277
monarhie 349, 391, 402-403, 565 n. 60
monede 353
monoteism 431 n. 7
montagnais-naskapi, populație 41, 43-44, 103, 110, 130
Montaigne 418 n. 47
Monte Albán (oraș mesoamerican) 263
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de 56, 376, 418 n. 50, 419 n. 62, 467 n. 1
Morgan, Lewis Henry 21, 350
morminte: preistorice 23, 74-75, 77-78, 80-81, 88-89, 122, 210-211; și violența rituală 315-319, 325, 365
Morris, Ian 205, 411 n. 1
Motolinía (Toribio de Benavente) 455 n. 62; *Historia de los Indios* (1541) 282-283
motor cu aburi, inventat de greci 390
Mound Key, Florida 125
Moundville, Mississippi 366
Moya de Contreras, Pedro 279
Müller, Johannes 446 n. 38
Mumford, Lewis 462 n. 95
mumificare 318, 322
Muñoz y Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala* (1585) 278, 455 n. 52
muskogee, populație 359
Mutesea (rege al Bugandei) 460 n. 62
Muzeul American de Istorie Naturală 141-142

N

nambikwara, populație 85-94, 94-96, 214
Naqada, Egipt 319
Narmer, rege al Egiptului 318-319
natchez, populație 56, 129-130, 292, 309-313, 315, 318, 325, 351, 369, 394, 460 n. 57, 460 n. 69
natufieni, populație 198
navajo 128
neam, în societățile de vânători-culegători 224-225
neanderthalieni 73-75
Nebelivka („megasit") 231-232, 234, 445 n. 32
Neitzel, Stu 460 n. 68
neolitic: figurinele feminine 178-179, 190, 235; în Africa 318-320; în Marea Britanie 90-92; necropolele 461 n. 82; neoliticul târziu 330-332; portretele pe cranii 197-198; „regiunile culturale" 105; și matriarhatul 172-177
neoliticul târziu 330-332
Nevali Çori (așezare preistorică) 195
Newark, Ohio, structurile de pământ 359
Newton, Isaac 419 n. 1
Nietzsche, Friedrich 100
Nil, revărsările 320
Ninive 238, 241
Nippur 241
„nobilul sălbatic" 40, 54, 64-67, 281
nomarh, Egipt 328, 464 n. 114
nootka, populație 149
nostratică (familie de limbi) 137
„Noua Franță", relatările de călătorie ale misionarilor din 40-46
Noua Guinee 202
nuer, populație 84-85, 110-111, 290, 313, 318, 351, 422 n. 33, 461 n. 84
Nussbaum, Martha 426 n. 12
Nuttall, Zelia Maria Magdalena 279

O

Oceania, agricultura neolitică în 204
olmeci, cultura 263-264, 303-306, 308-309, 314, 395-396, 458 n. 41, 459 n. 46
Ondegardo y Zárate, Juan Polo de 295
oneida, națiune 378
onondaga, națiune 378
orașe: apariţia 225-230, 401-403; din Asia de Sud 233-256; din Mesopotamia 227-233, 256-257; imaginare 221-222; independente 451 n. 104; „megasiturile" ucrainene 230-237, 256-257; mesoamericane 261-284; străvechi chinezești 257-260;
orașe-state mayașe 263, 265-267
ore de muncă, creșterea 112-114, 426-427 n. 17
Organizația Mondială a Comerțului (OMC) 292, 339
osage, populație 367, 371-376, 390, 419 n. 62, 471 n. 65-65

Ostrom, Elinor 441 n. 2
otomí, războinici 281
Ötzi (Omul Gheţurilor) 23
Ounotisaston (capitala indienilor attiwandaronk) 381

P

Pacificul Mijlociu, perioada: mormintele 152
Paine, Tom 456 n. 3
Palenque (oraș din Mesoamerica) 263
paleolitic 23, 71, 74-75, 77, 80, 88-90, 92, 102-104, 106, 117
Paleoliticul Superior 74-75, 88-90, 391, 421 n. 17
Palestina, sate din 441 n. 5
pandaram, populație 108
Panga ya Saidi, Kenya 75
Papua – Noua Guinee 29, 55, 105, 131, 212, 290, 351, 440 n. 65
„paradoxul sapienţial” 75, 82
Paris, protestele studențești (1968) 114
Parker, Arthur 471 n. 69
Pascoe, Bruce 428 n. 38
Pasztory, Esther 264, 454 n. 32
patriarhat, originile 406
Patterson, Orlando 153, 397, 433 n. 35
Pădurile de Est 35, 140, 202, 217, 260, 392, 398: *vezi și* Hopewell, sfera de interacțiune; Mississippi, civilizația; wendat (huron)
pământ: aproprierea colonială 124, 128; drepturile de proprietate asupra 123-125, 428 n. 37; proprietatea comunală 201, 441 n. 5
Părinții Fondatori 376
peonaj 435 n. 73
Pericle 244
Perú: agricultura timpurie 202; Imperiul Incaș 295-297, 320; orașele străvechi 216, 305; paralele cu Egiptul 322; *vezi și* Chavín de Huánar
Pilos 343-344
Pinker, Steven 22-23, 25-27
Pizarro, Francisco 296-297
Placa lui Ur-Nanshe 239
Planck, Max 409
Platon 170-171, 190
pleistocen 79, 118
Pnyx (Atena) 244
poeme epice 248-249
Polinezia 212
polis 14
politică carismatică 289-293, 309, 328-329, 396, 456 n. 2, 456 n. 7
pomo, populație 165-166

Popol Vuh (epopee mayașă) 304
populația umană în paleoliticul superior 473 n. 15
populații nilotice 318-320, 461-462 n. 84
Postgate, Nicholas 447 n. 56
postmodernism 347
potlatch 93, 148-151, 154, 161, 163-165, 249
Potop, mituri despre 239
Poverty Point, structurile de pământ 118-121, 130, 135
praf de pușcă, invenție chineză 390
predomesticire, cultivarea 188
preistorie, teorii despre 70-73
producție alimentară de nivel redus 217, 442 n. 19
profeți 85
profeți, cărți ale (Biblia) 334
proprietate funciară 288
proprietate privată: în societățile amerindiene 146, 148; originile 133-134; și revoluția 63; la Rousseau 59-62, 107-108
„protoistorie” 458 n. 33
putere *vezi* dominație

Q

Qustul, Nubia 319

R

Radin, Paul 84
Ragueneau, preot 356-357
rating, agențiile de 339
Războaiele Castorului 378, 398
„războaiele florilor” (cca 1455-1519) 277
război: amazonian 24-25, 153-155, 413 n. 21; în America de Nord indigenă 93, 100, 121, 126, 128, 152, 156, 160, 165, 365, 367, 375, 380-382, 427 n. 32, 435 n. 73, 473 n. 12; în China antică 258-259, 315, 324; în Mesoamerica 294-295, 304, 465 n. 134; în Mesopotamia 465 n. 134; în societățile neolitice 200, 209-211; la civilizația din valea Indului 448 n. 96; reprezentările în Egiptul Antic 326, 328; și captivitatea 153, 165, 168, 269, 315, 324, 358, 380; și evoluția socială 25, 336, 393-399; *vezi și* „societăți de capturare”, „societăți eroice”
Războiul castelor (1847-1901) 298
râuri și orașe timpurii 229
recoleți, misionari 42, 382, 416 n. 15
regi „divini” 311, 462 n. 96

„regi-venetici” 265-267, 453 n. 16
regimuri de ordinul doi 325, 329, 367, 396
regimuri de prim ordin 309, 312, 314, 325, 396
regiuni culturale 137, 140-143, 151, 165, 168, 340, 393, 405, 432 n. 17
Relatările iezuiților din Noua Franță 40, 43-44, 46, 356, 415 n. 10, 416 n. 19
Renfrew, Colin 341, 436 n. 9
republici urbane arhaice 264, 283-284
„revoluția agricolă” 127, 172, 185, 189, 198, 427 n. 21
Revoluția Americană 63, 82
Revoluția Franceză 41, 63-65, 67, 82
„revoluția neolitică” 31, 116, 206, 427 n. 21
revoluții sociale 259-260, 288, 425 n. 55
Rig Veda 252
ritualuri 99, 131, 133-134, 338, 424-425 n. 54, 425 n. 55
ritualuri populare 102
Rivers, W.H.R. 141
Romito, necropolă 23, 88
Rousseau, Jean-Jacques: despre serbările populare 425 n. 55; despre proprietatea privată 60-62, 107, 286-287; *Discurs despre originea și fundamentele inegalității dintre oameni* (1754) 14, 33-34, 59-62, 411-412 n. 6; independența 418 n. 52; și fatalismul 412 n. 10; și gândirea de stânga 25, 63-64, 386; și „nobilul sălbatic” 64-67; și progresul 418 n. 55; și relatările amerindienilor 40, 418 n. 49; și revoluția 63-64; și starea naturală 21-22, 31, 283

S

Sagard, Gabriel, fratele 42-43, 47
Sahagún, Bernardino de 268, 279
Sahlins, Marshall 56, 113-117, 147, 427 n. 18, 427 n. 23, 453 n. 16
san, populație *vezi* Kalahari, boșimanii
Sanday, Peggy R. 436 n. 10
Sannai Maruyama, Japonia 122, 130, 134, 394, 427 n. 33
Santos-Granero, Fernando 152-153, 433 n. 39, 433 n. 41
Sapa Inca (conducător incaș) 295-297
Sargon cel Mare 338
Sartre, Jean-Paul 114
sati (sinuciderea văduvelor) 315
sărbători 99-100
sărbătorile morților 361
Scandinavia: necropolele preistorice 122; vânătorii-culegători de pe coastă 429 n. 48
Scarry, Elaine 394
Scheidel, Walter 411-39 n. 6
schimbări climatice 207
„Schimbul Columbian” 205
schismogeneză 55, 147-148, 182, 197, 264, 292, 349, 393, 413 n. 22,
Schletz (sit neolitic) 209

Schor, Juliet 426-427 n. 17
Schultz, James Willard 414 n. 31
sclavie 435 n. 70; abolită în mod repetat 407; în Eurasia 353; în Grecia 447 n. 50; în societățile amerindiene 145, 149, 151-158, 160-163, 165, 167-168, 432-438 nn.
Scott, James C. 347-349, 354, 360, 369, 426 n. 7, 465 n. 135, 466 n. 138
scriere: și birocrația 245, 252, 330; *vezi și* scriere cuneiformă
scriere cuneiformă 240, 243, 340
semang, populație 106
Semiluna Fertilă 136, 181-186, 188, 190, 192, 194, 197-200, 202, 204-206, 217, 437 n. 22, 437 n. 24, 439 n. 57
seminoli, națiune 369
Sen, Amartya 426 n. 12
seneca, națiune 362
Sennacherib (împărat asirian) 238
Shakespeare, William 33
Shang, dinastie, China 257-258, 285, 315-316, 324-325, 337, 463-464 n. 10
Sherratt, Andrew 438 n. 40, 449 n. 82
shilluk, populație 292, 313-314, 318-319, 337, 351, 394
Shimao, China 258-259
sigilii cilindrice 448-449 n. 71
sistem patrimonial 317
sisteme de valori 107
sisteme totemice 133
Smith, Adam 29, 33, 58, 112, 346
Societatea britanică de Etnologie 64
„societăți complexe” 286, 401
„societăți de capturare” 152-156, 294
societăți de vânători-culegători: compoziția mixtă a 103-106, 146-148; „Epoca de Aur” 207-209; gestionarea teritoriului 208; în Semiluna Fertilă 182-185; mezolitice 210-211; moderne 115; și arhitectura monumentală 122-123; și drepturile de proprietate 123-125; și proprietatea funciară 126-128; și timpul liber 114-118; și sclavia 151-158; „teoria căutării optime” 158-161; variațiile dintre 116-118, 421-422 n. 31; *vezi și* vânători-culegători
„societăți egalitare” 67-69, 106-112, 312, 407
„societăți eroice” 248-249, 286, 291, 325
societăți preagricole 135-136
Soto, Hernando de 368
soția zeului Amon 301
Sparta 69
spectacol ritual 391
Spiro, Mississippi 366
sporturi mesoamericane 261, 304-305, 364; și războiul 367; *vezi și* chunkey, jocuri cu mingea
Spretnak, Charlene 436 n. 8
St. Johns, valea fluviului, Florida 121
starea naturală 14, 21, 24, 38, 48
stat: definițiile 285-287, 456 n. 4; elementele 395; modern 290-293; originile 285-287, 292-293, 302-303, 336-339; „statele teatrale” 305; „statele timpurii” 322-326; și cultivarea cerealelor 352; și orașele 222; și proprietatea privată 107, 287-290
stat modern 290-293
„state cerealiere” 348, 426 n. 7
„state timpurii” 322-326, 337, 396

stângism 386
Steiner, Franz 404-406
Stonehenge 90-91, 115, 423 n. 40
Strehlow, T.G.H. 133
structuri de pământ geometrice 360, 372, 467 n. 16
sumerieni 238, 245-246, 403-404
Sunghir, Rusia 77-78, 88
surplus/excedent 107-108, 127, 286, 336, 351, 360
Susa, Iran 238
suveranitate: în absența statului 309-314; în Egiptul Antic 315-322; în Imperiul Incaș 320, 322; la mayași 323; subminarea în statele moderne 339; și formarea statelor 318, 323, 395

Ş

șeptel, gestionarea 122, 179, 183, 212-213, 218-219, 319
Șighirskoe, lac (monumente preistorice) 122
știință socială 387, 389, 408

T

tabu 131
Talheim (sit neolitic) 209
Talianki („megasit”) 231, 233, 445 n. 32
Tambiah, Stanley 463 n. 110
Taosi, China 258-259
Taurus, munți 182, 247
Teba 301, 324, 328
Tell Aswad 190
Tell Brak 446 n. 41
Tell Qarassa 198
Tell Sabi Abyad 330-332, 464 n. 119
Temps modernes, Les (revistă) 114
Tenochtitlán, Mexic 228, 261-262, 276-277, 283-284, 294, 297, 305
teoria căutării optime a hranei 158-161
teoria legii naturale 21, 36-39
teoria neoevoluționistă 350-351
teorie socială 28, 166-167, 329-330, 385-387, 407
Teotihuacán, Mexic 228-229, 261-269, 272-274, 284, 345, 347, 403, 444 n. 13, 452 n. 7, 452 n. 8, 453 n. 23, 459 n. 44
terminologie, pentru perioade istorice 300-302
Testart, Alan 440 n. 65

Tetimpa, Mexic 268
Thomas, Keith 422 n. 32
Tigru 229
Tikal (oraș mesoamerican) 263, 265-267, 274
timp, unități de măsură 245
Tirint 228, 343
Tiwanaku, cultura 306
Tlaxcala, Mexic 275-284, 455 n. 55, 455 n. 57
tlingit, populație 168, 287, 435 n. 61
Tolkien, J.R.R. 248
tolowa, populație 162
tolteci 267, 274, 452 n. 3
Toma din Aquino 37
Tooker, Elizabeth 358
torcătorii, primele 403
Torres, strâmtoarea, expediția din (1898) 141
tragere la sorți 100, 201, 244, 391
Trautmann, Thomas 420 n. 2
Trouillot, Michel-Rolph 127
tsimshian, populație 149
Tsouharissen (căpetenie attwandaronk) 382-384
Tula (oraș mesoamerican) 263, 266, 274
Tully, James 124
tupi, populație 96
Turgot, A.R.J. 56-59, 62-63, 68, 84, 87, 112, 346, 350, 356, 385, 417 n. 45, 426 n. 16
Turnbull, Colin 87
Turner, Ohio 362
Turner, Victor 424-425 n. 54
tutun 370
Tylor, E.B. 431 n. 9

Ţ

țărănime în Egiptul antic 320

U

‘Ubaid, perioada 332, 362, 464 n. 124
ucideri rituale, la înmormântări regale 315-319, 325, 365
Ucraina, „megasituri” 230-237, 262, 445 n. 25, 445 n. 29, 445 n. 32, 445 n. 34
Ur, mormintele regale 238, 315-316

urbanizare: și agricultura 229; și „societățile eroice” 249; *vezi și* orașe
Urkeș (Tell Mozan) 242-243
Uruk, Mesopotamia 118-119, 231, 233, 243-247, 249, 256, 286, 300, 306, 401, 403, 450 n. 62, 450 n. 66
Ussher, James, arhiepiscop de Armagh 419 n. 1

V

Valero, Helena 26-28, 94, 101
variații sezoniere: ale structurii sociale 88, 90-95, 97-98, 104-106, 181, 424 n. 48, 424-425 n. 54; densitatea populației 422-423 n. 38; și conștiința de sine politică 99-100, 423 n. 44, 424 n. 48; și formarea statului 337; și războiul 305, 337, 465 n. 134
Varna, Bulgaria, necropolă 231
Vasul de la Uruk 246, 449 n. 73
vânători-culegători: călătoriile pe distanțe lungi 104, 114-118, 142; costieri 125, 128, 207-208, 211, 429 n. 48; experimentele sociale 15; mormintele 23-24, 77-78, 88-90, 123, 151, 210-211; recenți 40, 420 n. 7; studiile despre 87; și arhitectura monumentală 78-81, 118-123; și timpul liber 117-118; variațiile dintre 117-118, 421-422 n. 31; *vezi și* societăți de vânători-culegători
viață urbană, în Mesopotamia 245-247, 256
violență: în cultura wendat 397-401; în Franța 399-400; în societățile neolitice 195-196, 209-210, 439 n. 57, 440 n. 65; și îngrijire 156, 400-401, 403-406; și statul 285, 288-294, 396, 461 n. 78, 461 n. 79
vise, în cultura irocheză 30, 356, 370, 472 n. 74
Voltaire 25, 43, 56
vraci itineranți 30
vrăjitorie 375, 438 n. 50, 471 n. 69

W

Wampum 45, 145
wari, cultura 306, 315
Weber, Max 285, 290, 311, 317, 456 n. 1, 456-457 n. 7; *Etica protestantă și spiritul capitalismului* (1905) 146, 167
Weishaupt, Adam 63
wendat (huroni): Confederația Wendat 51, 377, 381-382, 416 n. 13; femeile 177; *Ondinnonk* 356-357; relatările iezuiților despre 44-47; și agricultura 41; și autoritatea 426 n. 10; și comerțul 414 n. 33; și conștiința de sine politică 83; și dezbaterea argumentată 42-43; și libertatea 110, 384; și violența 398-401
Wilde, Oscar 27
Williams, Eric 462 n. 95
Wills, John 447 n. 54
winnebago, populație 84
wintu, populație 165

Wissler, Clark 141, 432 n. 17
„wogie” 156-157, 162
Wolff, Christian 415 n. 3
Woodburn, James 108-109, 130-131
Woolley, Leonard 238

X

Xicohténcatl cel Bătrân 280-281, 455 n. 55
Xicohténcatl, Antonio 282
Xicohténcatl cel Tânăr 280-281, 455 n. 54, 455 n. 56

Y

yamasee, războiul cu (1715) 369
yanomami, populație 24-28, 94, 101, 216, 413 n. 18, 413 n. 19, 413 n. 25
Yaowangcheng, China 230
Yaxchilán (oraș mayaș) 304
Yucatán, peninsulă 262, 265, 294
Yule/Yuletide, regi de 100
yurok, populație 145-150, 157, 161-162, 164-166, 432 n. 18, 432 n. 29

Z

Zagros, munți 182, 194, 197, 247
Zimri-Lim 242
Zoroastru 353, 376
zuñi, populație 177

* Numărul paginilor se referă la ediţia tipărită a cărţii şi la ediţia digitală în format PDF.

Table of Contents

Lista hărţilor şi ilustraţiilor
Cuvânt înainte şi dedicaţie
Mulţumiri
1. Adio, copilărie a omenirii
Sau de ce aceasta nu este o carte despre originile inegalităţii
- De ce atât varianta lui Hobbes, cât şi cea a lui Rousseau au implicaţii politice dezastruoase
- Câteva exemple succinte care arată de ce versiunile convenţionale ale istoriei profunde a omenirii sunt în mare parte greşite (sau eterna reîntoarcere a lui Jean-Jacques Rousseau)
- Despre căutarea fericirii
- Cum discursul convenţional despre istoria omenirii nu este doar greşit, ci şi inutil de plictisitor
- Despre ceea ce va urma

2. Libertatea reprobabilă
Critica indigenă şi mitul progresului
- În care arătăm cum criticile aduse eurocentrismului pot să aibă efecte nedorite şi să ajungă să-i transforme în „marionete” pe gânditorii aborigeni
- În care analizăm ce credeau locuitorii Noii Franţe despre invadatorii lor europeni, mai ales în ceea ce priveşte generozitatea, sociabilitatea, bogăţia materială, crima, pedeapsa şi libertatea
- În care arătăm cum au învăţat europenii de la (băştinaşii) americani despre legătura dintre dezbaterea raţională, libertăţile personale şi refuzul puterii arbitrare
- În care facem cunoştinţă cu Kandiaronk, filosoful-căpetenie wendat, şi explicăm cum părerile sale despre natura umană şi societate au fost reînsufleţite în saloanele Europei Iluminismului (cu un aparteu despre conceptul de „schismogeneză”)
- În care explicăm puterile demiurgice ale lui A.R.J. Turgot şi cum a întors el pe dos critica indigenă a civilizaţiei europene, punând bazele celor mai multe dintre viziunile moderne asupra evoluţiei sociale (sau cum o dezbatere despre „libertate” a devenit una despre „egalitate”)
- Cum Jean-Jacques Rousseau, după ce a câştigat un prestigios concurs de eseuri, a pierdut altul (depăşind numărul de cuvinte admis), dar în cele din urmă a ajuns să ia în stăpânire întreaga istorie a omenirii

În care analizăm relaţiile dintre critica indigenilor, mitul progresului şi naşterea stângii
Dincolo de „mitul nătângului sălbatic” (de ce toate aceste lucruri contează atât de mult pentru proiectul nostru din cartea de faţă)
3. Dezgheţarea erei glaciare
În lanţuri şi fără lanţuri: posibilităţile proteice ale politicii umane
De ce „paradoxul sapienţial” este o falsă problemă; de îndată ce am devenit oameni, am început să facem lucruri omeneşti
De ce chiar şi cercetătorii foarte sofisticaţi găsesc încă modalităţi de a se agăţa de ideea că inegalitatea socială are o „origine”
În care observăm cum monumentele grandioase, mormintele princiare şi alte trăsături neaşteptate ale societăţilor din era glaciară ne-au schimbat drastic ipotezele despre vânători-culegători şi analizăm ce ar putea însemna să spunem că a existat o „stratificare socială” acum circa 30.000 de ani
În care ne debarasăm de presupunerile persistente că oamenii „primitivi” erau cumva incapabili de reflecţie conştientă şi atragem atenţia asupra importanţei istorice a excentricităţii
Ce a învăţat Claude Lévi-Strauss de la nambikwara despre rolul şefilor şi despre variaţiile sezoniere ale vieţii sociale
În care ne întoarcem la preistorie şi analizăm dovezi privind existenţa unor „indivizi extremi”, dar şi variaţiile sezoniere în viaţa socială din era glaciară şi nu numai
Despre „Poliţia Bizonilor” (în care redescoperim rolul sezonalităţii în viaţa socială şi politică a omenirii)
De ce adevărata întrebare nu este „Care sunt originile inegalităţii sociale?”, ci „Cum de am rămas blocaţi?”
Ce înseamnă cu adevărat să fii sapiens
4. Oamenii liberi, originea culturilor şi apariţia proprietăţii private
(Nu neapărat în această ordine)
În care arătăm cum cursul general al istoriei omenirii înseamnă că majoritatea oamenilor îşi trăiesc viaţa la o scară din ce în ce mai mică pe măsură ce populaţiile cresc
În care ne întrebăm ce anume este egalizat în societăţile „egalitare”
În care discutăm despre „societatea originară a abundenţei” în viziunea lui Marshall Sahlins şi reflectăm la ce se poate întâmpla când chiar şi nişte oameni foarte deştepţi scriu despre preistorie în lipsa unor dovezi concrete
În care arătăm cum noile descoperiri despre vânătorii-culegători arhaici din America de Nord şi Japonia schimbă radical perspectiva asupra evoluţiei sociale

Cum este astăzi păstrat viu mitul că vânătorii-culegători trăiesc într-o stare de simplitate infantilă (sau erori logice informale)
În care ne descotorosim de un argument excepţional de ridicol, conform căruia vânătorii-culegători ce se stabilesc în teritorii care se pretează bine la căutarea hranei sunt cumva ieşiţi din comun
În care în sfârşit ne întoarcem la problema proprietăţii şi ne întrebăm care este relaţia ei cu sacrul
5. Cu multe anotimpuri în urmă
De ce vânătorii-culegători canadieni aveau sclavi şi vecinii lor californieni nu; sau problema cu „modurile de producţie”
În care abordăm cu prioritate problema diferenţierii culturale
În care analizăm modurile extrem de inadecvate, uneori jignitoare, dar alteori sugestive, în care a fost abordată până acum problema „regiunilor culturale”
În care aplicăm la coasta Pacificului perspectiva lui Mauss şi analizăm de ce afirmaţia lui Walter Goldschmidt că băştinaşii californieni ar fi „vânători-culegători protestanţi”, deşi absurdă în multe privinţe, ne spune totuşi ceva
În care argumentăm schismogeneza dintre „vânătorii-culegători protestanţi” şi „regii pescari”
Despre natura sclaviei şi „modurile de producţie” în general
În care analizăm „povestea tribului wogie” – o poveste indigenă plină de învăţăminte despre pericolele care apar când încerci să te îmbogăţeşti rapid înrobindu-i pe alţii (şi ne permitem o paranteză despre „arme, virusuri şi oţel”)
În care întrebăm: aţi prefera să pescuiţi sau să culegeţi ghinde?
În care trecem la cultivarea diferenţei în „zona de fragmentare” pacifică
Câteva concluzii
6. Grădinile lui Adonis
Revoluţia care nu a mai avut loc niciodată: cum au evitat populaţiile neolitice agricultura
Prejudecăţile platoniciene şi cum ne umbresc ele ideile despre inventarea agriculturii
În care analizăm cum Çatalhöyükul, cel mai vechi oraş din lume, a căpătat o nouă istorie
În care pătrundem într-un soi de zonă interzisă academică şi discutăm despre posibilitatea existenţei matriarhatelor în neolitic
În care ne gândim cum ar fi putut fi de fapt viaţa în cel mai faimos oraş din neolitic

Cum ar fi putut funcţiona sezonalitatea vieţii sociale în primele comunităţi agricole
Despre scindarea Semilunii Fertile
Despre grâul lent şi teoriile pop privind modul cum am devenit agricultori
De ce a durat atâta până s-a dezvoltat agricultura în neolitic şi nu a implicat, aşa cum îşi imagina Rousseau, împrejmuirea unor parcele permanente
Despre femeie ca om de ştiinţă
A cultiva sau a nu cultiva: totul este în mintea ta (unde ne întoarcem la Göbekli Tepe)
Despre capcane semantice şi miraje metafizice
7. Ecologia libertăţii
Cum, şontâc-şontâc, s-a insinuat agricultura pretutindeni în lume
Despre unele probleme de terminologie atunci când discutăm despre circulaţia plantelor de cultură şi animalelor domestice în diferite părţi ale lumii
De ce nu s-a dezvoltat agricultura mai devreme
În care analizăm o pildă din neolitic: soarta crâncenă şi surprinzătoare a primilor agricultori din Europa Centrală
Câteva locuri foarte diferite în care agricultura neolitică a prins: transformarea văii Nilului (cca 5000-4000 î.Hr.) şi colonizarea insulelor din Oceania (cca 1600-500 î.Hr.)
Despre cazul Amazoniei şi posibilităţile „jocului de-a agricultura”
Dar de ce contează toate acestea? (O scurtă recapitulare despre pericolele raţionamentului teleologic)
8. Oraşe imaginare
Primii citadini ai Eurasiei – în Mesopotamia, valea Indului, Ucraina şi China – şi cum au construit ei oraşe fără regi
În care abordăm mai întâi faimoasa problemă a „scării”
În care pregătim terenul pentru o lume a oraşelor şi facem speculaţii cu privire la motivele pentru care au apărut ele
Despre „megasituri” şi despre cum descoperirile arheologice din Ucraina răstoarnă perspectivele convenţionale asupra originii oraşelor
Despre Mesopotamia şi democraţia „nu tocmai primitivă”
În care descriem cum au început istoria (scrisă) şi probabil şi epopeea (orală): cu mari consilii în oraşe şi mici regate pe dealuri
În care analizăm dacă civilizaţia Indului a fost un exemplu de sistem de caste anterior regalităţii
Referitor la un caz aparent de „revoluţie urbană” în preistoria Chinei
9. Ascunse la vedere

Originile indigene ale locuinţelor sociale şi ale democraţiei în Americi
- În care analizăm mai întâi un exemplu de regi-venetici din câmpiile mayaşilor şi afilierea lor cu Teotihuacánul
- Cum au renunţat locuitorii Teotihuacánului la construirea monumentelor şi la sacrificiile umane şi au demarat, în schimb, un remarcabil proiect cu locuinţe sociale
- Despre cazul Tlaxcala, o republică indigenă care a ţinut piept Imperiului Aztec şi a ajuns apoi să-şi unească forţele cu invadatorii spanioli şi cum a fost luată această decizie catastrofală după deliberări democratice într-un parlament urban (în contrast cu efectele uluitoare ale tehnologiei europene asupra „minţii indienilor”)

10. De ce statul nu are o origine

Începuturile umile ale suveranității, birocrației și politicii
- În care formulăm o teorie despre cele trei forme elementare de dominaţie şi începem să explorăm implicaţiile sale pentru istoria omenirii
- Despre azteci, incași și mayași (și apoi și despre spanioli)
- În care facem o digresiune despre „forma timpului”31 și cum anume metaforele creșterii și declinului introduc biasuri politice neobservate în perspectiva noastră asupra istoriei
- Despre politică văzută ca sport: cazul olmecilor
- Chavín de Huántar – un „imperiu” clădit pe imagini?
- Despre suveranitate în absența „statului”
- Cum s-au contopit munca de îngrijire, omorurile rituale și „microbulele” la originile Egiptului Antic
- În care reflectăm asupra diferențelor dintre așa-numitele „state timpurii”, din China până în Mesoamerica
- În care reconsiderăm cazul Egiptului din perspectiva celor trei principii elementare ale dominaţiei şi reanalizăm problema „epocilor întunecate”
- În care pornim în căutarea adevăratelor origini ale birocrației și le găsim la o scară ce pare a fi surprinzător de mică
- În care, înarmați cu noi cunoștințe, regândim câteva premise de bază ale evoluției sociale
- Coda: despre civilizație, ziduri goale și istorii încă nescrise

11. Închiderea cercului

Despre fundamentele istorice ale criticii indigene
- În care analizăm argumentele lui James C. Scott cu privire la ultimii 5.000 de ani și ne întrebăm dacă sistemele globale actuale chiar au fost inevitabile
- În care ne întrebăm cum a ajuns o mare parte din America de Nord să aibă un singur sistem uniform de clanuri și analizăm rolul „sferei de interacțiune

Hopewell”
În care spunem povestea Cahokiei, ce pare că ar trebui să fie primul „stat” din America
Despre modul în care prăbușirea lumii fluviului Mississippi și respingerea moștenirii sale au deschis calea către noi forme de politică indigenă în preajma invaziei europene
Cum au ajuns indigenii osage să întruchipeze principiul autoreferențialității, celebrat mai târziu de Montesquieu în Despre spiritul legilor
În care ne întoarcem la teritoriul irochezilor și analizăm filosofiile politice pe care Kandiaronk le cunoștea probabil în tinerețe
12. Concluzie
Zorii tuturor lucrurilor
Note
Bibliografie
Index